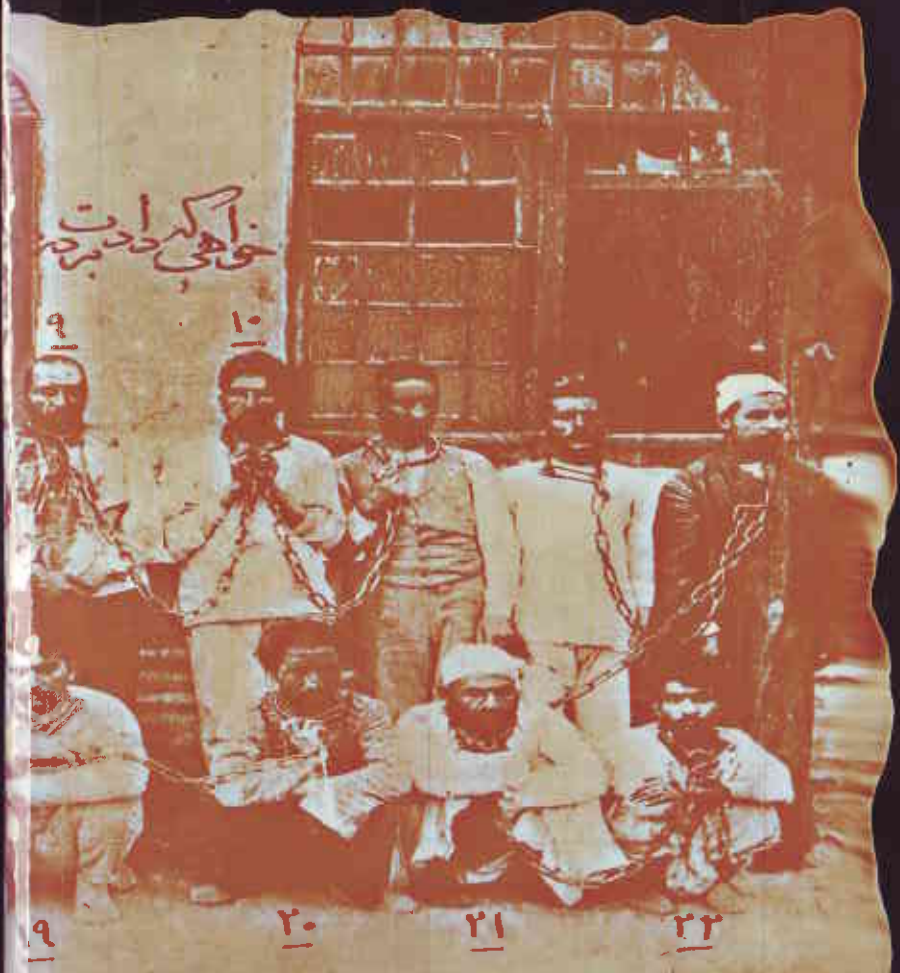
چرا ایران عقب ماند
و
غرب پیش رفت؟

دکتر کاظم علمداری



WHY IRAN LAGGED BEHIND
&
THE WEST MOVED FORWARD

Kazem Alamdari



Scanned and Published by: Oriental Sociology

۲۵۰۰ تومان
ISBN 964-6609-24-4

«مقاومت» بوده‌اند که به‌تدریج، با ورود به دوران جدید، مفهوم آزادی نیز ـ که به گفته توکویل مسئلهٔ مرکزی سیاست در دورهٔ جدید است ـ در گرداگرد این دو نهاد شکل گرفت و متعاقب آن، حوزهٔ مقاومت اجتماعی و سیاسی، در مقابل گسترش سلطه‌های نهادی شده، گسترش بیشتری یافت.

ناشر امیدوار است که این کتاب و کتاب‌هایی نظیر آن، زمینهٔ بررسی‌های جدی را در حوزه مطالعات تاریخی ایران بگشاید. چنین به‌نظر می‌رسد که بدون یک «متن تاریخی» دیگر پرسش‌های مطرح در جامعهٔ ما ـ از قبیل سنت و تجدد ـ بنیان‌ها و ریشه‌های لازم را برای باروری و نمو پیدا نخواهند کرد.

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
سپاسگزاری	۱۵
پیشگفتار	۱۷
طرح مسئله	۱۹
فصل اول	
دیباچه	۲۱
ـ توسعه چیست؟	۲۸
ـ نگرش اجتماعی در این مطالعه	۳۰
نظریه‌های عمده دربارهٔ علل عقب‌ماندگی ایران	۳۱
ـ روش مطالعه و نظریهٔ اصلی	۴۴
ـ یگانگی دین و دولت، اسلام و مسیحیت	۴۷
ـ یک اشتباه رایج	۵۵
ـ رابطهٔ انسان با طبیعت،یا نقش عامل جغرافیایی در توسعه	۵۷
فصل دوم	
رشد تمدن باستان	۶۳
انقلاب کشاورزی عامل پیدایش تمدن‌های باستان	۶۵
چرا تمدن روم و یونان باستان پیش افتاد؟	۷۷
ویژگی‌ها و برجستگی‌های تمدن یونان (هلنی)	۸۰
خلاصه	۸۵
رشد فلسفهٔ عقلی در یونان	۸۸

سه موضوع اصلی فلسفه ۹۱
عدم پیدایش فلسفه در ایران ۹۴
دو قطب هستی‌شناسی ۹۸
از آتن تا اورشلیم ۱۰۰
اسطوره‌های هومر و دین یونانی ۱۰۴
پایان سخن ۱۰۸

فصل سوم

دلایل سقوط تمدن روم باستان ۱۱۳
پیدایش فئودالیسم در غرب ۱۲۳
ویژگی‌های فئودالیسم ۱۳۰

فصل چهارم

وضعیت زمین‌داری در ایران ۱۳۷
- چرا باید از شناخت نظام ارضی آغاز کرد؟ ۱۴۰
- فئودالیسم یا شیوهٔ تولید آسیایی؟ ۱۴۱
- ویژگی‌های نظام زمین‌داری در ایران ۱۴۱
- مالکیت مشاع و دولتی دورهٔ پیش از اسلام ۱۴۲
دورهٔ پس از اسلام : رشد اقطاع ۱۵۵
عصر نزدیکی شیوهٔ زمین‌داری به فئودالیسم در ایران ۱۵۸
واپس‌گرایی دورهٔ مغول ۱۶۱
تجزیه و تحلیل نظام زمین‌داری در ایران ۱۶۳
نتیجه‌گیری ۱۶۹

فصل پنجم

چرا فئودالیسم در ایران رشد نکرد؟ ۱۷۱
تفاوت شیوهٔ معیشتی شرق و غرب ۱۷۴
- شیوهٔ تولید آسیایی ۱۷۴
- سیستم پاتریمونیال (شهپدری)، مانع دیگر ۱۹۹
- مالکیت دولتی بر وسایل تولید در عصر مدرن(گریزی کوتاه) ۲۰۲

فصل ششم

رشد تمدن معاصر غرب ۲۰۷
- چرا سرمایه‌داری در غرب رشد کرد؟ ۲۰۹
- تفاوت انباشت اولیهٔ سرمایه در غرب و شرق ۲۱۵
- دهقانان آزاد؛ آزاد برای کار و آزاد از مالکیت ۲۱۶
- مکانیزم پیدایش کار آزاد ۲۱۸
- شرایط کارگران آزاد در غرب درآستانهٔ پیدایش سرمایه‌داری ۲۲۲
- انگلستان اولین مرکز پیدایش سرمایه‌داری ۲۲۹

فصل هفتم

چرا سرمایه‌داری در ایران رشد نکرد؟ ۲۳۹
- کُندی رشد طبقات اجتماعی ۲۵۰
- عدم پیدایش رقابت، رشد تکنولوژی وتقسیم اجتماعی کار در ایران ۲۵۳
- آیا توسعهٔ غرب ناشی از تمدن شرق است؟ ۲۵۶

بخش دوم

دین و پدیدهٔ عقب‌ماندگی ایران ۲۶۱

فصل هشتم

آیا اسلام عامل عقب‌ماندگی جامعه بوده است؟ ۲۶۳
- تمدن درسرزمین‌های اقوام سامی پیش از ظهور اسلام ۲۶۵
- ویژگی‌های جامعهٔ دام‌دار وصحرانشین عربستان ۲۶۹
- عربستان در آستانهٔ ظهور اسلام ۲۷۹
- پیدایش اسلام: سه هدف دریک حرکت تاریخی ۲۸۴
- زمینه‌های متفاوت پیدایش ادیان ابراهیمی ۲۸۸
چکیده ۲۹۱

فصل نهم

چرا اعراب بر ایران دست یافتند؟ ۲۹۳
چکیده و نتیجه‌گیری ۳۰۵
چگونه اسلام در ایران نهادینه شد؟ ۳۰۶
چگونه ایرانیان اسلام آوردند؟ ۳۱۱
نقش نهضت‌های مقاومت در نهادینه‌کردن اسلام در ایران ۳۱۷
چرا تمدن اسلام رو به افول گذاشت؟ ۳۳۰
نتیجه‌گیری ۳۳۳

فصل دهم

عوامل رشد و افول اندیشه در ایران ۳۳۹
- اثر حملهٔ اعراب و مغول‌ها ۳۴۱
- نقش استعمار در عقب‌ماندگی ایران ۳۵۷
- نتیجه‌گیری ۳۶۰
- چرا فلسفهٔ عقلی در ایران رشد نکرد؟ ۳۶۱
- دوگانگی در فلسفهٔ ایرانی ۳۶۳
- تقابل عقل و سنت ۳۷۸

فصل یازدهم

معتزله محکوم به شکست بود ۳۸۱
ارتباط معتزله با حکومت ۳۸۴
- اشاعره، واکنش در برابر معتزله ۳۹۵
- اشاره‌ای به دیگر جریانات عقلی ـ عرفانی ۳۹۷
- آیا تفکر عقلی در دین وجود دارد؟ ۴۰۲
- آیا معیار سنجش دین، عقل است؟ ۴۰۷
- چکیده و نتیجه‌گیری ۴۰۸

فصل دوازدهم

رابطهٔ رشد علوم و توسعهٔ جامعه ۴۱۱
- مقدمه ۴۱۳
- علم و تولید ۴۱۵
- آیا افول علم عامل عقب‌ماندگی ایران بود؟ (نقد یک نظریه) ۴۱۸
- ترجمه و تقلیدی بودن آثار ۴۳۹
- حکومتی‌بودن علم ۴۴۷
- تجربهٔ چین ۴۵۱
- رابطهٔ علم و حکومت دینی ۴۵۴
- دفاع از خردستیزی دینی ۴۵۹
- چگونه علم در غرب شکوفا شد؟ ۴۶۰
نچرا علم پس از اسلام در ایران رشد کرد؟ ۴۶۶
چکیده و نتیجه‌گیری ۴۶۹

فصل سیزدهم

دوره‌بندی تاریخ اسلام در ایران و جهان ۴۷۱
دگرگونی‌های تمدن ایران از زمان حملهٔ اعراب و پیدایش اسلام ۴۷۶
- دورهٔ اول: حملهٔ اعراب به ایران ۴۷۶
- دورهٔ دوم: عصر تثبیت حکومت اسلامی ۴۷۸
- دورهٔ سوم: تخریب اقتصادی و انفعال فکری ۴۸۲
- دورهٔ چهارم: بازیابی وحدت ملی ۴۸۳
- دورهٔ پنجم: کشمکش سنت‌گرایی و نوگرایی ۴۹۲
نتیجه‌گیری ۴۹۹

منابع و مآخذ

منابع فارسی ۵۰۵
منابع انگلیسی ۵۱۷

فهرست اعلام

راهنمای موضوع‌ها ۵۲۹
راهنمای نام‌ها ۵۶۲

سپاسگزاری

بر خود لازم می‌دانم از اشخاصی که در تدوین این نوشته سهمی داشته‌اند، سپاسگزاری کنم. ابتدا از همسرم، دکتر نیره توحیدی، به‌خاطر تشویق و ترغیب من در انجام این نوشته و هم‌چنین اطلاعات و دانشی که در زمینه‌های مختلف در اختیارم گذاشته است و صبر و شکیبایی‌اش در طول چهار سال کار مستمر این کتاب تشکر می‌کنم. از دوستان دیگری که در این زمینه مرا یاری داده‌اند می‌باید از دکتر ابوالفضل روحانی برای پذیرش خواندن متن دست‌نویس ناتمام این نوشته که با دقت وافر مرا از کمبودها و نارسایی‌های آن آگاه گردانید، و هم‌چنین برای راهنمایی‌هایش و اجازهٔ استفاده از کتابخانهٔ شخصی‌اش قدردانی کنم. دو دوست دیگر نیز با خواندن نسخه نهایی این نوشته به اصلاح آن کمک کردند. دکتر عدنان مزارعی با ارزیابی فصل‌هایی از کتاب پیشنهادهای مفیدی ارائه دادند. مهندس بهرام مشیری با دقت متن کتاب را خواندند و مطالب تاریخی این نوشته را بازبینی نمودند و به نکات درستی نیز اشاره کردند که مورد استفاده قرار گرفت. همچنین مایلم سپاس و قدردانی خود را نسبت به آقای مهرداد علمداری به خاطر ترجمهٔ فصل اول کتاب از متن انگلیسی به فارسی و آقای مهدی علمداری به‌خاطر ویرایش بقیهٔ فصل‌ها ابراز دارم. افزون بر این دو عزیز، از خانم ملیحه تفسیری که ویرایش نهایی کلیهٔ فصول را با دقت و مهارت برآمده از دانش زبان‌شناسی‌شان به سرانجام رساندند، تشکر می‌کنم.

فصل‌هایی از این کتاب با همت و پیشنهاد آقای حسین مُهری روزنامه‌نگار و مترجم توانا و هوشمند قبل از انتشار به معرض نقد و داوری علاقه‌مندان گذارده شد که از پیشنهادهای ارزندهٔ آنان بهره‌مند شدم. به‌همین دلیل، از آقای حسین مُهری و عزیزانی که با طرح پرسش

یا پیشنهاد و یا انتقادشان مرا آگاه نمودند عمیقاً قدردانی می‌کنم. به‌ویژه از آقایان حسین میرمُبینی و سانی‌محمدزاده که با تماس‌های پیگیر خود مرا راهنمایی و تشویق کردند.

افزون بر آن، این نوشته بدون همت، همفکری و همکاری آقای جواد موسوی خوزستانی، در اختیار خوانندگان قرار نمی‌گرفت. و سرانجام جا دارد که از خانم بهنازعلیپور به‌خاطر زحماتی که در حروف‌نگاری پردردسرِ این کتاب کشیده‌اند، تشکر کنم.

ضمن سپاسگزاری فراوان از همهٔ نامبردگان تأکید می‌کنم که مسئولیت هر گونه اشتباه و لغزشی که در این نوشته وجود دارد بر عهدهٔ من است.

کاظم علمداری

پیشگفتار

طرح و ایدهٔ اولیهٔ کتاب حاضر به سال‌های اولیهٔ پس از انقلاب ۵۷ بازمی‌گردد؛ زمانی که تز دکتری خود را دربارهٔ نتایج اقتصادی ـ اجتماعی اصلاحات اراضی ایران نوشتم. سوالی که همان زمان در ابتدای آن نوشته مطرح کردم، درواقع پرسشی است که در صفحهٔ آغازین این نوشته زیر عنوان «طرح مسئله» آمده است. طی این سال‌ها مقالاتی پراکنده دربارهٔ مسئلهٔ عقب‌ماندگی و توسعهٔ ایران به چاپ رساندم، ولی هیچ‌گاه توفیقی دست نداد که کار این نوشته را زودتر به سرانجام برسانم.

این نوشته در چند جلد تنظیم شده است که کتاب حاضر جلد اول آن است. سه جلد دیگر را که در تکمیل این کتاب می‌باشد و بیش از نیمی از کار آن انجام گرفته است، در آینده به چاپ خواهم سپرد. همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید جلد اول دربارهٔ چرایی عقب‌ماندگی ایران و پیشرفت غرب نوشته شده است. سه جلد دیگر مطالعاتی است دربارهٔ چگونگی توسعهٔ ایران که به ترتیب در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی ـ اجتماعی تنظیم شده‌اند. به عبارت دیگر جلد دوم دربارهٔ توسعهٔ اقتصادی، جلد سوم دربارهٔ توسعهٔ سیاسی و جلد چهارم دربارهٔ توسعهٔ اجتماعی است.

کتاب حاضر به دو بخش و سیزده فصل تقسیم می‌شود. مطالب فصل‌ها به گونه‌ای تنظیم شده‌اند که هر یک از آنها به تنهایی نیز قابل فهم باشند. شک نیست که در عین حال این فصل‌ها مجموعه‌ای به‌هم مرتبط‌اند که پیام این نوشته با خواندن کلیت آن روشن می‌شود.

این نوشته با دیدگاه انتقادی یا روش انتقادی نوشته شده است. از دیدگاه نگارنده انتقاد نخستین گام در راه سازندگی است. بنابراین نقد نظریه‌ها نه جنبهٔ شخصی، بلکه جنبهٔ تحقیقی و تبادل افکار دارد. چالش نظریه‌ها بهترین وسیله برای رفع کمبودهای آن است. از این‌رو بسیار سپاسگزار خواهم شد که اهل نظر، این نوشته را نیز مورد نقد و ارزیابی خود

قرار دهند و باز پیشاپیش می‌پذیرم که نقایص و اشتباهات و لغزش‌هایی در این نوشته وجود دارد که من بر آنها آگاه نبوده‌ام، ولی بسیار علاقه‌مندم که بر این کاستی‌ها، روشنی افکنده شود.

از آن‌جا که نوشتهٔ حاضر اثری جامعه شناختی است تا تاریخی یا باستان‌شناسی، یعنی هدف نه کشف اطلاعات تاریخی جدید، بلکه دفاع از یک نظریه است، برای کسب اطلاعات تاریخی به منابع معتبر موجود در نزد صاحب‌نظران ایرانی و غیرایرانی مراجعه کرده‌ام و نیازی در آن ندیدم که خود شخصاً با مراجعه به اسناد، یک یک آنها را بازبینی کنم. با وجود این، اطلاعات تاریخی را با چند منبع موثق و معتبر مقایسه کرده‌ام تا کمتر شک و شبهه‌ای نسبت به آنها باقی بماند.

کاظم علمداری

پاییز ۱۳۷۸

طرح مسئله

چرا امروز ایران، کشوری که روزگاری یکی از تمدن‌های بزرگ جهان بود، با وسعتی برابر با ۶۲۸۰۰۰ مایل مربع یا ۱۶۴/۵ میلیون هکتار، یعنی سرزمینی برابر با مجموعهٔ خاک کشورهای انگلستان، فرانسه، آلمان، ایتالیا، بلژیک، هلند و دانمارک و جمعیتی حدود ۶۵ میلیون در قیاس با جمعیت نزدیک به ۳۰۰ میلیون نفری مجموعه کشورهای مذکور، حتی از عهدهٔ تولید مواد غذایی مورد نیاز خود برنمی‌آید؟

سرزمین پهناور ایران شامل فلات غیرحاصلخیز و کویر نمک (دشت کویر و دشت لوت) است که تقریباً خالی از هر نوع آثار حیات می‌باشد. این کویرها از جمله خشک‌ترین مناطق در جهان هستند. افزون بر آن، دو سلسله از کوه‌های بلند یکی زاگرس که از شمال غربی کشور تا آذربایجان و به‌طرف جنوب شرقی تا بلوچستان، و دیگری البرز که از شمال غربی تا شمال شرقی استان خراسان با قله‌های فراوان، مانند دماوند با ۱۸۵۰۰ پا ارتفاع به‌چشم می‌خورد. این ارتفاعات در مرز افغانستان از شمال تا جنوب ادامه دارد. گذشته از این سرمای زیر صفر درجهٔ زمستان در بعضی از مناطق را باید به موانع طبیعی رشد اضافه کرد. مسئلهٔ کمبود آب نیز از جمله مشکلات جدی است که سبب‌ساز بسیاری از ناگواری‌های اجتماعی موجود در ایران بوده است. جدیت کمبود آب چنان است که زمین بی‌آب در ایران عملاً فاقد ارزش بوده است. این موانع اقلیمی، زمینه‌ساز عواقب تاریخی فراوان در ایران شدند.

امّا موانع اقلیمی، که به‌سادگی نمی‌توان آنها را برطرف کرد، تنها یکی از دلایل عقب‌افتادگی ایران به‌شمار می‌رود. بخش اصلی این عقب‌افتادگی و تفاوت آن با غرب به‌خصوص در عصر مدرن، حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی را در برمی‌گیرد که برخلاف موانع جغرافیایی می‌توان آنها را مرتفع ساخت. توضیح پیرامون چگونگی تعدیل این مشکلات در جلدهای دیگر این نوشته خواهد آمد. این جلد عمدتاً به

نقش عوامل اقلیمی، تاریخی، دینی و فکری در عقب‌افتادگی ایران می‌پردازد، زیرا در یک شرایط تاریخی مشخص، عامل اقلیمی، در شرایطی دیگر عامل دینی و اعتقادی یا فرهنگی و در شرایط متفاوتی عامل سیاسی می‌تواند نقش بازدارنده، یا پیش‌برنده را در توسعهٔ جامعه ایفا کند. اگر در مقاطعی از تاریخ جامعهٔ ایران به اهمیت عامل طبیعی تکیه می‌شود به آن معنا نیست که این عامل در تمام طول تاریخ ایران نقش ثابت و پایداری ایفا کرده است. قدر مسلم این که امروز عامل اقلیمی در ایران نقشی بسیار فرعی در وضعیت عقب‌ماندگی ایران دارد و عوامل دیگر از جمله ادغام دین و حکومت به‌صورت مانع عمده‌تری نسبت به عوامل دیگر درآمده است. ادغام دین و دولت، همان‌طور که در متن این نوشته توضیح داده می‌شود، در بسیاری از مقاطع تاریخ ایران نقش برجسته‌ای داشته است. به‌هر حال این موانع را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن وضعیت و شکل ساختار اقتصادی جامعه به‌درستی معین کرد.

اما پدیدهٔ عقب‌ماندگی، صرفاً اقتصادی و عدم توانایی تأمین نیازمندی مادی جامعه نیست. عقب‌ماندگی در عصر کنونی شامل تمام وجوه مناسبات اجتماعی انسان از جمله سیاست، فرهنگ، قوانین، دین، حقوق زنان، حقوق اقلیت‌های قومی، دینی و مسلکی را شامل می‌گردد. بنابراین زمانی که از عقب‌ماندگی سخن گفته می‌شود، عقب‌ماندگی در تمام زمینه‌ها موردنظر است. و آن‌گاه که پرسش راه رشد و توسعه به میان می‌آید، نمی‌توان و نباید خود را به حوزهٔ اقتصادی یا سیاسی محدود ساخت. از این‌رو، باید پرسید راز پایداری دیکتاتوری، چه سیاسی، چه فرهنگی و چه دینی در ایران چیست؟

از آن‌جایی که پدیدهٔ عقب‌ماندگی جامعهٔ ایران ریشه در گذشته دارد ردیابی آن در انکشاف رهیافت‌های کنونی لازم است. مثلاً برای شناخت دلایل کژاندیشی‌های دینی ـ فرهنگی موجود و چرایی پیدایش برخوردهای علمی، خردگرایانه و دمکراتیک و نوگرای مذهبی در بطن همین فرهنگ و هویت اجتماعی، کنکاش تاریخی ضروری است. و سرانجام اگر عقب‌ماندگی پدیدهٔ نامطلوبی است و جامعه باید راه گریز از آن را بشناسد، ***مسیر ما کجاست؟***

فصل اول

دیباچه

ابهام‌زدایی معانی

غالباً می‌شنویم که جامعهٔ ایران عقب‌مانده یا توسعه‌نیافته است. اما معنای این واژه‌ها برای ما چندان روشن نیست، زیرا اولاً در بسیاری موارد مفهوم توسعه‌نیافتگی با عقب‌ماندگی یکسان انگاشته می‌شود و ثانیاً این واژه‌ها به‌گونه‌ای متفاوت تعریف شده‌اند. من در این نوشته از واژهٔ عقب‌ماندگی و یا تأخیر در توسعه و یا توسعهٔ کُند استفاده کرده‌ام. برای روشن شدن دلایل این انتخاب به چند تعریف کوتاه از میان صدها تعریف در هزاران کتابی که در این زمینه نوشته شده است، اشاره می‌کنم.[1]

عقب‌ماندگی به‌طور خلاصه بیانگر وضعیت زیستی یک جامعه نسبت به رشد و پیشرفت جوامع دیگر در همین زمینه است که بدون درنظر گرفتن این مقایسه معنایی نمی‌یابد. پُل باران جامعه‌ای را که زندگی اکثریت جمعیت آن هنوز به کشاورزی وابسته است عقب‌مانده می‌شمارد.[2] امّا تقسیم جوامع به کشاورزی و صنعتی یا سنتی و مدرن

1. Radolfo Stavenhagen, Social Classes in Agrarian Societies, trans. By Judy Adler Hellman, NewYork: Anchor Books, 1975

استاون هاگن در کتاب خود می‌نویسد صدها تعریف از مفهوم وابستگی ارائه شده و هزاران کتاب دربارهٔ آن به چاپ رسیده است. از آن تاریخ به بعد، یعنی از ۱۹۷۵، نیز این روند با انتشار کتب و مقالات متعددی ادامه یافته است.

2. (P. Baran, A Morphology of Backwardness, in Hamza Alavi and Teodor Shanin (eds), Introduction to the Sociology of "Developing Society", Monthly Review Press, p. 196, 1982).

مسلماً چنین وضعیتی در ایران کنونی وجود ندارد. این ویژگی کلیهٔ جوامع در قرون گذشته است، واژهٔ «جوامع در حال توسعه»، یا «توسعه نیافته» به جوامعی مانند ایران در عصر کنونی اطلاق می‌شود که از اقتصاد کشاورزی فراتر رفته‌اند، ولی توسعه‌یافته به‌شمار نمی‌روند، زیرا هنوز به ویژگی‌های توسعه دست نیافته‌اند.

توسعه‌نیافتگی واژهٔ اقتصاد سیاسی است که نظریه‌پردازان تئوری وابستگی برای رد نظریهٔ نوگردانی (Modernization) به‌کار گرفته‌اند. اگر عقب‌ماندگی را پدیده‌ای درونی بدانیم واژهٔ توسعه‌نیافتگی از دقت لازم برای بیان چنین شرایطی برخوردار نیست. برای مثال ایران و ترکیه در حال حاضر جزو کشورهای کم‌توسعه یا در حال توسعه، به‌شمار می‌روند، در حالی‌که در هیچ زمانی مستعمرهٔ غرب نبوده‌اند. در واقع ترکیه تا اوایل قرن بیستم خود یک امپراتوری بود. بنابراین

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

برای توضیح عقب‌ماندگی مورد نقد و چالش بسیاری از جامعه‌شناسان در دو دههٔ اخیر قرار گرفته است. آنها در عوض تقسیم جوامع به فئودالیسم و سرمایه‌داری را که آغاز آن به قرن ۱۶ میلادی برمی‌گردد، درست می‌دانند. امانوئل والرشتاین، چارلز تیلی، و اریک ولف از جمله پژوهش‌گرانی هستند که پیرو این نظریه‌اند. والرشتاین معتقد است که وجه غالب مناسبات سرمایه‌داری در مراحل نخستین آن هنوز اقتصاد کشاورزی بود و کم‌کم با اقتصاد صنعتی تکامل یافت. وی اضافه می‌کند که انتقال از فئودالیسم به سرمایه‌داری سرمنشأ پیدایش اقتصاد صنعتی غرب بوده است.[1] والرشتاین که خود گرایش مارکسیستی دارد

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

عقب‌ماندگی کنونی آن ریشه در تاریخ اقتصادی و سیاسی آن دارد و توسط قدرت خارجی بر آن تحمیل نشده است. برخلاف بسیاری از کشورهای مستعمرهٔ سابق در آفریقا یا آمریکای لاتین، ایران و ترکیه نه «توسعه‌نیافته»، بلکه عقب‌مانده به‌شمار می‌روند. توسعه‌نیافتگی، اگر ریشه‌های تاریخی نداشته باشد و معلول تحمیل قدرتی خارجی باشد، می‌تواند با کمک همان قدرت‌های خارجی به رشد اقتصادی، برای اولین مرحلهٔ توسعه‌یافتگی دست یابد. کشورهای نیمه پیرامونی مانند تایوان، کرهٔ جنوبی، برزیل و... به دنبال ملاحظات سیاسی دورهٔ جنگ سرد با دریافت کمک‌های تکنولوژیک و اقتصادی از آمریکا و برخورداری از امتیازهای ویژه‌ای که قدرت‌های غربی به آنها واگذار کردند، توانستند به توسعهٔ نسبی دست یابند. امانوئل والرشتاین اینگونه توسعه را توسعه‌یافتگی با دعوت قدرت‌های مرکز (Development by Invitation) و مکتب نو وابستگی آن را استراتژی رشد صنعتی از طریق صادرات (Export-led Industrialization) و استراتژی جانشینی واردات با تولید صنایع نطفه‌ای می‌نامد. نک.

Bruce Cumings, "The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Products Cycles, and Political Consequences," in International Organization. Vol. 38, No. 1, pp. 1-4, 8-14, 22-29, 33-35, and 38-40. Re-printed in Stephen Sanderson, Sociological Worlds: Comparative and Historical Readings on Society. Roxbury Publishing Company, Los Angeles, California, 1995, pp. 155-166.

برای مطالعهٔ نظریه توسعه در سیستم جهانی نک.

Peter Evans, Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capitalism in Brazil, "NJ: Princeton University Press, 1979.

برای آشنایی با تئوری اتحاد سه گانه پیتر ایوانز می‌توانید به مقالهٔ مفیدی از سعید حجّاریان در این زمینه مراجعه کنید. نک. سعید حجّاریان، «برنامه توسعه و الگوی اتحاد سه گانه»، ***اطلاعات سیاسی و اقتصادی***، شماره‌های ۱۰۴-۱۰۳، تهران، اردیبهشت ۱۳۷۴.

۱. برای آگاهی نسبت به نظرات این سه صاحب‌نظر نک.

Immanuel Wallerstein, "The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis", Comparative Studies in Society and History, Vol. 16, pp. 387-394 and 397-415. & Eric R. Wolf, Europe and the People without History, The Regents of the University of California, 1983, pp. 267-278 and 290-302. & Charles Tilly, "Flows of Capital and Forms of Industry in Europe, 1500-1900", in Theory and Society. Vol. 12, pp. 102-113, 1983.

معتقد است که مارکس و مارکسیست‌ها در تحلیل از سرمایه‌داری دچار اشتباه بنیادینی شده‌اند، زیرا آنها سرمایه‌داری را در محدودهٔ یک جامعه و دولت ـ ملت تحلیل کرده‌اند. در حالی‌که سرمایه‌داری از آغاز پدیده‌ای جهانی بوده است که بر بستر تقسیم اجتماعی کار در سطح جهانی رشد کرده است، یعنی یک سیستم اقتصاد جهانی با فرهنگ‌ها و دولت‌های متعدد. او کشورهای جهان سوم را از نظر صنعتی عقب‌مانده و از نظر اقتصادی توسعه‌نیافته می‌خواند، یعنی عقب‌ماندگی نتیجهٔ فاصله‌ای است که بین کشورهای مرکزی (توسعه‌یافته) و کشورهای پیرامونی (توسعه نیافته) به‌وجود آمده است. به‌طوری که گذار به سرمایه‌داری صنعتی، مرز توسعه و عقب‌ماندگی جوامع، از جمله ایران را تعیین می‌کند. پیدایش سرمایه‌داری سرآغاز توسعهٔ غرب بوده است. امّا توسعه‌نیافتگی پدیده‌ای است که با جهانی شدن سرمایه‌داری صنعتی غرب در جوامع پیرامونی به‌وجود آمد. در مورد توسعه‌نیافتگی که واژهٔ دقیقی در توضیح وضعیت تاریخی ایران نیست، رادولفو استاون هاگن در یک جمع‌بندی از تعاریف مختلف می‌نویسد: «توسعه‌نیافتگی ساختاری است که اقتصاد سرمایه‌داری جهانی بر جوامع غیرصنعتی تحمیل می‌کند.»[1] فرانس شورمن نیز توسعه‌نیافتگی را پیامد ذاتی کارکرد سیستم جهانی سرمایه‌داری می‌داند که جوامع پیرامونی را از ذخایر طبیعی خود تهی می‌سازد، به‌طوری که «این رابطه به توسعهٔ مرکز (غرب) و توسعه‌نیافتگی جامعهٔ پیرامون (شرق) منجر می‌گردد.»[2] به گفتهٔ آندره گوندر فرانک، یکی از نظریه‌پردازان اصلی این تئوری، در چنین مناسباتی «توسعه برای برخی جوامع برابر با توسعه‌نیافتگی برای دیگران است.» او این پدیده را «توسعهٔ توسعه‌نیافتگی» می‌نامد.[3] تعاریف فوق علل کندی توسعهٔ جوامع از جمله غرب پیش از پیدایش سرمایه‌داری و تمدن مدرن را توضیح نمی‌دهد و به‌جای بررسی مستقل پدیدهٔ عقب‌ماندگی شرق آن را ناشی از پیشرفت غرب می‌شمارد.

1. Radolfo Stavenhagen, Ibid, P.3.

2. Frans J. Schuurman, Beyond the Impasse: New Direction in Development Theory, London: Zed Books 1993, p. 5.

3. Andre Gunder Frank, The Development of Underdevelopment, Monthly Review, Vol. 18, no.4, and pp. 17-31. Re-printed in Stephen K. Sanderson, Society, Los Angeles: Roxbury Publishing Company, 1995, p. 135.

در برابر نظریهٔ مذکور که ساختار اقتصاد سرمایه‌داری جهانی را عامل عقب‌ماندگی شرق می‌داند، نظریهٔ نوگردانی (Modernization) قرار دارد. این نظریه، توسعه را امری طبیعی و تاریخی برمبنای حرکت از شرایط ایستای سنتی به شرایط پویای مدرن می‌داند و در این مسیر به‌ویژه نقش افراد را در کندی و تندی توسعه تعیین‌کننده می‌شمارد. این نظریه، برخلاف نظریهٔ پیشین معتقد است که آنچه نیازمند توضیح است نه عقب‌ماندگی شرق، بلکه پیشرفت و توسعهٔ جوامع صنعتی غرب است، زیرا غرب نیز زمانی مانند شرق عقب‌مانده، سنتی و فقیر بود، ولی پیدایش عواملی چون افراد نوآور و نواندیش، سوداگر، مخترعان و مکتشفان و پیدایش تکنولوژی جدید سبب شد تا غرب از مرحلهٔ سنتی به مرحلهٔ مدرن گذر کند. این نظریه اضافه می‌کند که غرب عامل عقب‌ماندگی شرق نبوده است، شرق نیز می‌تواند با دست‌یابی به این عوامل توسعه یابد. از میان صاحب‌نظران متعدد در طیف نظریهٔ نوگردانی جوامع، نظریات والت روستو، ماریون لوی و ساموئل هانتینگتون شناخته شده‌ترند.[1] بر طبق نظریهٔ نوگردانی، جوامع شرقی برای دست‌یابی به توسعه باید از الگو و فرهنگ غرب پیروی کنند. از این‌رو نخبگان سیاسی به‌عنوان هدایت‌گران طرح توسعه از بالا نقش مهمی ایفا می‌کنند.[2]

آنچه گفته شد عمدتاً مربوط به دوران معاصر است، حال آنکه هدف این کتاب شناخت ریشه‌های تاریخی عقب‌ماندگی است. هیچ‌یک از دو نظریهٔ وابستگی و نوگردانی پدیدهٔ عقب‌ماندگی ایران را توضیح نمی‌دهد، زیرا علل عقب‌ماندگی ایران تاریخی، درونی و ساختاری است، نه معاصر، خارجی و انگیزه‌ای. سنتی، فقیر و ایستا بودن جامعه نه علت بلکه خود معلول شرایطی دیگر است. رشد جامعه یعنی پایان فقر و کنار زدن هنجارهای

1. See Walt W. Rostow, The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto, London:Cambridge University Press, 1960. Rostow's "Non-Communist Manifesto", نظریه مانیفست غیرکمونیستی روستو به‌عنوان تئوری ضد مارکسیستی خود راه‌حلی تک‌خطی در رشد تاریخ است. Marion J. Levy, Modernization and the Structure of Societies, princeton: Princeton University Press, 1966. Samuel P. Huntington, "The Change to Change: "Modernization, Development and Politics", in Cyril E. Black, Comparativel Modernization, New York: Free Press, 1976.

۲. برای مروری دربارهٔ گرایش‌های فکری و سیاست‌های مختلف در زمینهٔ توسعهٔ ایران دردهه‌های اخیر نک. جمشید بهنام، «علوم اجتماعی، گرایش‌های فکری و مسئله توسعه در ایران ۱۳۵۷-۱۳۳۷»، *ایران‌نامه*، ش ۲، س ۱۵، بهار ۱۳۷۶، صص ۱۹۸-۱۷۵.

سنتی و ایستای جامعه. نقطهٔ آغاز برای این رشد شناخت علل پیدایش رشد و دوام شرایط آن است، امّا بدون مطالعهٔ پدیدهٔ توسعه و عوامل رشد آن در غرب شناخت عوامل عقب‌ماندگی ایران ممکن نیست. بنابراین هر دو پدیدهٔ توسعهٔ غرب و عقب‌ماندگی ایران نیازمند توضیح است، نه صرفاً یکی از آن دو.

تأخیر در توسعه، کندی توسعه و یا عقب‌ماندگی یک جامعه تنها در صورتی معنا و مفهوم می‌یابد که آن را با توسعه و پیشرفت در سایر جوامع مقایسه کنیم؛ در غیر این‌صورت به‌خودی خود معنایی ندارد. بنابراین باید پرسید توسعه یا پیشرفت چیست که ایران به آن دست نیافته است؟ در پاسخ به این پرسش، پیشرفت را شرایط و وضعیتی تعریف می‌کنیم که در جوامع غربی به‌دست آمده است، زیرا تمدن مدرن و پیشرفته[1] برابر با تمدن غرب است.[2] این جوامع دارای ویژگی‌هایی هستند که جوامع عقب‌مانده‌تر مانند ایران هنوز بدان‌ها دست نیافته‌اند. در این‌جا دو پرسش دیگر مطرح است؛ نخست آنکه ویژگی‌هایی که به‌نام تمدن مدرن غرب شناخته می‌شوند کدامند و دلیل یا دلایل عقب‌ماندگی جوامع شرقی از جمله ایران از این وضعیت چیست؟ دوم آنکه عوامل پیشرفت معاصر در غرب چه بوده است؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها باید هر دو وجه در نظر گرفته شود یعنی دلیل عقب‌ماندگی شرق و عوامل پیشرفت غرب را باید شناخت و سرانجام نتیجه گرفت که آیا این عقب‌ماندگی و آن پیشرفت ارتباطی با هم داشته‌اند یا خیر؟

۱. درست است که مدرنیسم نیز به‌نوبهٔ خود مشکلات جدیدی برای بشر آفریده و ناخشنودی‌های بسیاری را به‌دنبال داشته است، ولی تلاش همهٔ جوامع برای به‌دست آوردن هر چه بیشتر تکنولوژی و علوم جدید و فراهم کردن امکانات مادی زندگی، از عدم وجود بدیل شناخته‌شده و متعادل‌تر نشان دارد؛ و این‌که انسان در مسیری پاگذاشته است که راه برگشت ندارد. جامعه‌شناسان این وضعیت را از قرن نوزدهم پیش‌بینی می‌کردند. برای مثال می‌توان از نظریهٔ مارکس دربارهٔ از خودبیگانگی انسان (Alienation)، دورکیم دربارهٔ جامعهٔ بی‌هنجار (Anomie)، فردیناند تونیس دربارهٔ جامعهٔ توده گرا (Mass Society)، ماکس وبر دربارهٔ قفس آهنین (Iron Cage) بوروکراسی و راسیونالیسم و یا نظریه‌های متعدد دربارهٔ عوارض جانبی رشد نظیر تخریب فزایندهٔ محیط‌زیست و نظریهٔ لنین دربارهٔ فاصلهٔ شدید طبقاتی جهانی حاصل از سطح بسیار متفاوت رشد تکنولوژی و پیدایش امپریالیسم جهانی و سرانجام خطر جنگ‌های هسته‌ای نام برد. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ نظرات این جامعه‌شناسان، نک.

Piotr Sztompke, The Sociology of Social Change, Blackwell, Oxford, UK, 1994, pp. 78-80.

۲. در مورد اینکه آیا منبع و مرکزی جز غرب برای تمدن معاصر جهان وجود دارد، نظرات متفاوتی ارائه شده است. سیدمحمد خاتمی در یک ارزیابی درست در این‌باره می‌نویسد: «... امروز تمدن غالب، تمدن غربی است و گزاف نیست اگر آنچه را که در گوشه و کنار عالم می‌گذرد، ذیل تمدن غرب به‌حساب آوریم.» (بیم موج: مجموعه مقالات، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۱).

مطالعات نشان می‌دهد که آغاز پیدایش تمدن معاصر غرب ارتباطی با عقب‌ماندگی شرق به‌طور کلی، و ایران به‌طور اخص، نداشته است. اگرچه در ادامهٔ تشدید این تفاوت، این دو عامل کم‌کم به‌هم مرتبط شده‌اند. یعنی در عصری که جوامع از طریق گسترش اقتصاد جهانی به هم پیوند خوردند، رشد و پیشرفت تمدن غرب با عقب‌ماندگی جوامع شرق ارتباط پیدا کرد، به‌طوری که امروزه به حد اعلای خود رسیده است، ولی این ارتباط به‌معنای جُستن علت عقب‌ماندگی شرق در وجود غرب نیست.

توسعه چیست؟

آنچه به‌عنوان تمدن معاصر غرب شناخته می‌شود، ترکیبی از مناسبات سرمایه‌داری، رشد علوم و فلسفهٔ عقلی، انقلاب صنعتی، ملت‌گرایی و دولت ـ ملت، شهرنشینی، دمکراسی سیاسی، دولت مدرن انتخابی و قانونی، فردیّت، جدایی دین از نهاد قدرت سیاسی، جامعهٔ مدنی، رعایت حقوق بشر و حقوق مدنی شهروندی، رشد اقتصادی و رفاه اجتماعی و خلاصه راحت‌تر و آسوده‌تر زیستن ذهنی و عینی انسان‌ها باتوجه به رشد اجتناب‌ناپذیر تکنولوژی است. بسیاری توسعه‌یافتگی و عقب‌ماندگی را با شاخص درآمد سرانهٔ کشور می‌سنجند، و بسیاری دیگر توسعه را در رشد نهادهای اجتماعی جامعه می‌دانند.[1] نورمن جاکوبز جامعهٔ توسعه‌یافته به‌لحاظ اقتصادی را چنین تعریف می‌کند: «جامعه‌ای که دارای یک سیستم اقتصادی (الف) عقلی، و (ب) خودکفا است.»[2] و آنچه به‌عنوان عقب‌ماندگی از آن سخن می‌رود، نبود و یا کمبود این عوامل بهزیستی است. شک نیست که بهزیستی نیز خود امری نسبی است. نورمن جاکوبز چنین اضافه می‌کند: «یک سیستم اقتصادی در حال توسعه (یا صریح‌تر بگوییم توسعه‌نیافته) در مقابل، سیستمی است که منفعت عقلی را

1. Gunnar Myrdal, Asian Drama: An Inquiry into Poverty of Nations, 3vols., New York: Twentieth Century Fund / Random House / Penguin, 1968.

میردال که موضعی متفاوت از نظریهٔ نوگردانی و تئوری وابستگی دارد نه صرفاً نقش نخبگان سیاسی بلکه آموزش، آگاهی، سیاست‌گذاری و تحول نهادهای اجتماعی را در امر توسعه مهم می‌شمارد. از نظر او توسعه با شاخص صرف درآمد سرانه مشخص نمی‌شود.

2. Norma Jacobs, The Sociology of Development: Iran as an Asian Case Study, Praeger Special Studies in International Economics and Development, New York: Frederick A. Praeger, Publisher, 1966, p. 10.

به‌مثابه هدف اولیهٔ این سیستم اقتصادی در نظر نمی‌گیرد.»[1]

توسعهٔ مدرن، پدیده‌ای مربوط به دو ـ سه قرن گذشته است که ریشه‌های آن از قرن شانزدهم و شاید هم از آغاز رنسانس در پایان قرن سیزدهم به‌وجود آمد.[2] از این‌رو، بررسی ریشه‌های تاریخی فروپاشی تمدن کهن در جوامع شرق از جمله ایران و استدلال پیرامون دلایل کُندشدن رشد، یا حتی واپس‌گرایی در دوره‌هایی به‌دلایل غلبهٔ عوامل خارجی مانند ورود اعراب و یا حملهٔ مغول‌ها، نمی‌تواند پاسخگوی عدم توسعهٔ این جوامع در قرون جدید باشد. بنابراین دلایل عدم توسعهٔ معاصر ایران را نمی‌توان در شکست حکومت ساسانیان به‌دست اعراب یا ورود اسلام دانست و یا رشد علوم را در مقاطعی از تاریخ ایران (قرون دوم تا پنجم هجری) و افول آن را به‌هر دلیل از دلایل عقب‌ماندگی ایران در دوران معاصر شمرد، زیرا اساساً سرشت رشد مدرن با رشد گذشته متفاوت است.

پدیده‌هایی که در سه قرن اخیر در سرزمین‌های غربی روی داده‌اند، به‌طور کلی جدید هستند و به دوران پیدایش سرمایه‌داری بازمی‌گردند. از نظر تاریخی، عامل اساسی توسعهٔ جامعه، تولید مازاد بر مصرف است که آدام اسمیت آن را ثروت ملل نامیده است. بنابراین اولین ویژگی تمدن معاصر غرب رشد مناسبات و شیوهٔ تولید سرمایه‌داری است که تولید اضافه بر مصرف را بیش از پیش ممکن ساخته است. سایر ویژگی‌های این تمدن به‌طور تدریجی و در ارتباط با یکدیگر به‌وجود آمد و خود موجب تقویت عامل پیدایش خود، یعنی شیوهٔ تولید سرمایه‌داری شد.

فروپاشی نظام سرواژ (فئودالیسم اروپایی) به قرن چهاردهم و پیدایش سرمایه‌داری به قرن شانزدهم (۱۵۷۵) در انگلستان بازمی‌گردد. در حالی‌که مثلاً انقلاب صنعتی (۱۷۷۰) نزدیک به دو قرن پس از آن رخ داد، یا فلسفهٔ عقلی در قرن هفدهم،[3] دمکراسی سیاسی در

1. Ibid., P. 10.

۲. توافق واحدی دربارهٔ آغاز دوران مدرن وجود ندارد. در حالی‌که آرنولد توین‌بی سال ۱۴۷۵ را آغاز عصر مدرن می‌نامد، برتراند راسل قرن هفدهم را شروع پیدایش دوران مدرن می‌شناسد که مصادف با تحولات نوین فکری و پیدایش فیزیک نیوتنی بود. امانوئل والراشتاین قرن سیزدهم را آغاز این دوره می‌داند. نک.

Immanuel Wallerstein, The Capitalist World-Economy, London: Cambridge University Press, 1979.

۳. برتراند راسل تاریخ فلسفه را به سه دورهٔ اصلی تقسیم می‌کند. دورهٔ اول از فلسفهٔ یونان و شش قرن پیش از میلاد مسیح آغاز می‌شود. دورهٔ دوم از قرن یازدهم تا چهاردهم میلادی، و دورهٔ سوم از قرن هفدهم تا عصر حاضر که با نیوتن و

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

قرن نوزدهم، جامعهٔ مدنی در قرن هیجدهم، حکومت پارلمانی در قرن هیجدهم، جدایی دین و نهاد قدرت سیاسی در قرن هفدهم و هیجدهم و... اتفاق افتادند. ولی چرا مناسبات سرمایه‌داری در انگلستان پیدا شد و زمینهٔ پیدایش این عوامل چه بود؟ و چرا به کشورهای غرب و شمال اروپا گسترش یافت و به شرق نرسید؟ این پرسش را به تفصیل در این نوشته بررسی کرده‌ام.

نکتهٔ دیگری که توضیح آن در این مقدمه ضروری است، بحث درونی یا بیرونی بودن دلایل رشد و عقب‌ماندگی جامعه است. علت اصلی عقب‌ماندگی جامعهٔ ایران در بطن جامعه نهفته است. آن دسته از عوامل بیرونی نیز اگر درونی نشوند، نمی‌توانند اثرات تعیین‌کنندهٔ طولانی بر روند کلی حرکت رشد جامعه داشته باشند. پدیده‌هایی چون پیدایش اسلام در ایران و هجوم قبایل همسایه را نمی‌توان به عنوان عوامل صرفاً بیرونی ارزیابی کرد و آنها را عوامل تاریخی کندی توسعهٔ ایران شمرد. در هیچ‌یک از دوره‌های تاریخ ایران پیش و پس از پیدایش اسلام، مطالعهٔ دقیق جامعه بدون توجه به نقش نهاد دین، به‌عنوان عاملی درونی، ممکن نیست.

دیدگاهی که توسعهٔ غرب را ناشی از عقب‌ماندگی شرق و عقب‌ماندگی شرق را ناشی از توسعهٔ غرب می‌داند، و برای این دوگانگی نقش مستقلی را در نظر نمی‌گیرد، با واقعیات تاریخی همخوانی و انطباق ندارد.

نگرش اجتماعی در این مطالعه

از نظر جامعه‌شناسان وقایع تاریخی مشخص هستند و نه مجرد و در پیوند تاریخی با دیگر پدیده‌های اجتماعی در بطن جامعه رخ می‌دهند، نه در طبیعت. به عبارت دیگر انسان‌ها سازندگان تاریخ خویش در شرایطی مشخص‌اند. چگونگی وقایع تاریخی از ارتباط و پیوندی که میان انسان‌ها در هر مقطع تاریخی وجود دارد، ناشی می‌شود. انسان‌ها در شکل‌دهی وقایع تاریخ فاعل‌اند، نه منفعل. اما نقشی که افراد و گروه‌های اجتماعی در بروز

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

دکارت آغاز شده است. نک. *تاریخ فلسفهٔ غرب*، صفحات X۱۷-۷X و ص ۵۲۵ متن انگلیسی

The History of Western Philosophy, A Touchstone Book, Simon and Schuster, 1945/1972.

وقایع تاریخی ایفا می‌کنند نیز مشخص است. بدین معنا که آنها محصولی از دوران‌پ خود هستند.

وقایع تاریخی و اجتماعی به‌صورت خط مستقیم و همواره در یک جهت تکامل نمی‌یابند. فراز و نشیب‌های تاریخی زاییدهٔ مناسبات ناهمگونی است که انسان‌ها می‌آفرینند. برای مثال، درست است که فروغ تمدن ساسانی با هجوم اعراب رو به افول نهاد، ولی این را نیز باید درنظر گرفت که پس از پیدایش اسلام، به‌خصوص در سده‌های دوم تا پنجم هجری، ایران باز شاهد رشد و شکوفایی دیگری شد. دلایل آن شکست و علل رشد تمدن اسلامی باید به‌طور مشخص شناخته شوند. نه تمدن ساسانی ادامه یافت و نه تمدن سده‌های اولیهٔ اسلام. اعراب ایرانی نبودند، ولی اسلام ایرانی شد. آیا می‌توان نتیجه گرفت که پیدایش اسلام در ایران موجب رشد و یا افول تمدن ایرانی گردید؟ پاسخ به این پرسش نیازمند بررسی مشخص و تطبیقی تاریخ تمدن ایرانی و اسلامی است. این پرسش در فصل‌هایی از این نوشته بررسی شده است.

نظریه‌های عمده دربارهٔ علل عقب‌ماندگی ایران

موانع توسعه و عوامل عقب‌ماندگی در ایران، با نظریه‌های متفاوتی توضیح داده شده است. در این‌جا به چند گروه‌بندی نظری اشاره‌ای گذرا می‌کنیم، و سپس به توضیح مفصل‌تر برخی از این نظریه‌ها در متن کتاب می‌پردازیم. این نظریه‌ها را می‌توان به سه گروه عمده و هر گروه را به سه دسته و جمعاً نُه یا ده نظریه دسته‌بندی کرد، که عبارتند از:

گروه اول عوامل خارجی را مسئول عقب‌ماندگی می‌دانند؛

گروه دوم عامل ذهنی و فرهنگی و شخصیتی را مسئول عقب‌ماندگی می‌شمارند؛

گروه سوم بر عامل اقتصادی و یا دقیق‌تر بر مناسبات تولیدی جامعه تکیه می‌کنند.

نظریهٔ مهم دیگری که شایستهٔ توجه است، نظریهٔ «بررسی جامعه‌شناختی نهادی» (Institutional Sociological Analysis) در توسعه است. این نظریه سیستم ارزش‌ها را به سیستم اقتصادی پیوند می‌دهد که به‌دلیل ویژگی‌های یکتای آن به‌طور مستقل در این بخش مورد بررسی قرار گرفته است.

گروه اول : ۱) نظریه‌هایی که عوامل دینی به‌طور کلی، و پیدایش اسلام را به‌طور مشخص تعیین‌کننده می‌دانند؛ ۲) نظریه‌هایی که حملات ترکان آسیای میانه و مغول‌ها را مهم‌ترین عامل توسعه‌نیافتگی ایران به‌شمار می‌آورند و سرانجام آنان که سلطهٔ استعمار غرب را مسئول پدیدهٔ عقب‌ماندگی ایران می‌خوانند. تمام این نظریه‌ها عامل اصلی توسعه‌نیافتگی را در خارج از جامعه می‌دانند.

نظریهٔ اول معتقد است که پیدایش اسلام و هجوم اعراب به ایران با پایان حکومت ساسانیان، که اوج تمدن باستانی ایران محسوب می‌شد، همراه بود. پس از این دگرگونی و شکست ایرانیان در برابر هجوم اعراب، وقفه‌ای طولانی ـ بیش از یک قرن ـ در توسعهٔ فکری ـ علمی در تمدن ایران رخ داد و از آن پس به انحراف کشیده شد. این نظریه، پیدایش اسلام را به‌عنوان یک دستگاه دینی ـ ایدئولوژیک، عامل دگرگونی‌های نهادهای جامعه دانسته و معتقد است که همین غلبه، رشد جامعهٔ ایران را منحرف و سپس ایستا کرد. استاد پورداود، احمد کسروی،[۱] صادق هدایت،[۲] میرزا آقاخان کرمانی،[۳] فتحعلی آخوندزاده[۴] و تا

۱. یادآوری این نکته ضروری است که مخالفت کسروی نه با دین به‌طور کلی، بلکه با دین واپس‌گرا و خرافات دینی بود. نک. احمد کسروی، ***پندارها***، به‌کوشش علیزاده، تهران، توس، ۱۳۷۸، نیز ***چند مقاله***، آلمان، ۱۳۷۴، ***شیعه‌گری، صوفی‌گری و بهائی‌گری***، انتشارات توکا، ۱۹۹۲؛ همچنین برای شناخت بیشتر با افکار احمد کسروی نک. مقاله‌ای جامع از پروند ابراهامیان، زیر عنوان «احمد کسروی: ناسیونالیست مدافع یکپارچگی ایران»، برگردان عسگر آذری، ***کنکاش***، دفتر ۲ و ۳، س ۱۳۶۷، صص ۲۱۷-۱۷۷.

۲. صادق هدایت کتابی دربارهٔ نقش دین در توسعه ننوشت ولی دیدگاه او در نقد سنن خرافی دین و عقب‌ماندگی فکری ناشی از آن در برخی از آثارش بازتاب می‌یابد. برای مطالعهٔ تحلیلی و جامع از آثار و افکار صادق هدایت نک. نوید صادق، «در جستجوی تجدّد فرهنگی»، ***نظم نوین***، نیویورک، ش ۸، ص ۱۹۸۷، صص ۱۷۷-۱۳۳.

۳. فریدون آدمیت، ***اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی***، نوید، ۱۹۹۲؛
همچنین برای شناخت بیشتر با نظرات آقاخان کرمانی می‌توان به نامه‌های وی به میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله مراجعه کرد. میرزا آقاخان کرمانی، ***نامه‌های تبعید***، به‌کوشش هما ناطق و محمد فیروز، آلمان، مؤسسهٔ انتشارات حافظ، ۱۳۶۵.

۴. فریدون آدمیت، ***اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده***، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹. میرزا آقاخان کرمانی و میرزا فتحعلی آخوندزاده، اسلام را مانع توسعهٔ مدرن جامعه می‌دانستند، روحانیان سنتی تجدد را خلاف اسلام می‌پنداشتند و ممانعت‌های جدی در راه پیشبرد آن ایجاد کردند. برخلاف این گروه آزاداندیشان دیگری چون زین‌العابدین مراغه‌ای و عبدالرحیم طالبوف تبریزی تجدد را مغایر با اسلام نمی‌دانستند. نک. علی آشتیانی، «جامعه‌شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر»، ***کنکاش***، دفتر ۲ و ۳، س ۱۳۶۷، صص ۱۳۷-۸۷. و همچنین برای مطالعه پیرامون تقابل فکری روشنفکران ایرانی دربارهٔ تمدن غرب و رویارویی شرق با آن، نک. م. تیوا، «تقابل شرق و غرب و پندار روشنفکر ایرانی»، ***کنکاش***، پیشین، صص ۴۷-۱۱.

حدی علی میرفطروس[۱] از جمله نمونه‌هایی از صاحب‌نظران این نظریه‌اند که با درجات مختلف عامل دینی را مسئول عقب‌ماندگی ایران می‌دانند. میرزا آقاخان کرمانی می‌نویسد: «هر شاخه از درخت اخلاق زشت ایران را که دست می‌زنیم ریشهٔ او کاشتهٔ عرب و تخم او بذر مزروع آن تازیان است. جمیع رذایل و عادات ایرانیان یا امانت و ودیعت ملت عرب است و یا ثمر و اثر تاخت و تازهایی که در ایران واقع شده است.»[۲]

این نظریه عامل ذهنی را مهم‌تر از عامل عینی و ساختاری می‌شمارد. نمونهٔ دیگری از این نظریه را آخوندزاده بیان کرده است. فتحعلی آخوندزاده اسلام را «هم موجب سیه‌روزی عرب و هم تنها علت نگون‌بختی ایرانیان...»[۳] اعلام می‌کند. میرزا فتحعلی به‌دنبال نقد دین، راه‌حل اصلاح جامعه را در «پروتستانیسم اسلامی» می‌داند تا سیاست و دین از یکدیگر تفکیک شوند.[۴]

نظریهٔ دوم، حملهٔ مغول‌ها (قرن هفتم) را خانمان‌سوز و عامل ویران‌گری تمدن ایرانی می‌داند. این قبایل چادرنشین گذشته از ویرانی‌هایی که در ایران به‌جای گذاشتند، سیستم عقب‌ماندهٔ فئودالی را نیز بر این جامعه حاکم ساختند. برای نمونه می‌توان به نظریهٔ محمدرضا فشاهی در کتاب ***تحولات فکری و اجتماعی در جامعهٔ فئودالی ایران*** اشاره کرد.[۵] از جمله نظریه‌های شناخته‌شدهٔ دیگری که حملهٔ اعراب و مغول را به‌عنوان حاملان شیوهٔ معیشتی بادیه‌نشینی و پیوندهای خونی در برابر گروه‌های شهرنشین عامل اساسی تخریب و افول تمدن جوامع ایرانی ـ اسلامی می‌داند، نظریهٔ ابن‌خلدون است. ابن خلدون علت غلبهٔ اقوام بادیه‌نشین بر شهرنشین را که در مرحله‌ای بالاتر از رشد قرار داشتند در ساختار

۱. علی میرفطروس، ***ملاحظاتی در تاریخ ایران، اسلام و «اسلام راستین»***، انتشارات فرهنگ (کانادا ـ فرانسه)، چاپ اول، آلمان، ۱۹۸۸، و ***دیدگاه‌ها، گفت‌وگو با علی میرفطروس***، به‌همت بهروز رفیعی، چاپ دوم، انتشارات نشر نیما، آلمان، ۱۹۹۷. (میرفطروس در عین حال تکیهٔ زیادی روی مناسبات تولیدی جامعه دارد که به نوعی به دوگانگی نظری کشیده می‌شود).

۲. سه مکتوب، نقل از فریدون آدمیت، ***اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی***، بازچاپ آلمان، دسامبر ۱۹۹۲، ص ۱۹۳.

۳. آرامش دوستدار، ***درخشش‌های تیره***، چاپ دوم، انتشارات خاوران، پاریس، زمستان ۱۳۷۷-۱۹۹۹، ص ۱۲۰.

۴. میرزا فتحعلی آخوندزاده، ***مکتوبات کمال‌الدوله***، نک. فریدون آدمیت، ***اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده***، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹، صص ۱۱۰-۱۰۹.

۵. محمدرضا فشاهی، ***گزارشی کوتاه از تحولات فکری و اجتماعی در جامعه فئودالی ایران***، انتشارات گوتنبرگ، ۱۳۵۴.

قدرت سیاسی یا عصبیت[۱] که توضیح‌گر پیوندهای قبیله‌ای آنهاست، می‌داند.[۲] به نظریهٔ ابن‌خلدون در فصل‌های بعدی اشاره خواهد شد.

سومین نظریه عوامل عقب‌ماندگی ایران را به پیدایش پدیدهٔ استعمار و سپس غلبهٔ سلطهٔ امپریالیستی مربوط می‌داند. صاحبان این نظریه معتقدند که فارغ از آنچه در گذشتهٔ تاریخی جامعهٔ ایران رخ داده، پیدایش سیستم سرمایه‌داری غرب و گسترش صنعت نظامی جدید و سیاست و اقتصاد جهانی مانع بزرگی در راه رشد جوامع عقب‌مانده بوده است: «در مراحل تاریخی توسعه و پیشرفت جهان، مشرق با رقیبی قدرتمند و دانا یعنی غرب مواجه شد، که برای حمله آماده بود. به این ترتیب شرق قربانی غرب استعمارگر شد.»[۳]

مدافعان این نظریه از آن‌جایی که عوامل قدرتمند بیگانه را مسبب تفاوت غرب و شرق می‌دانند، به‌جای واژهٔ عقب‌مانده از اصطلاح «جوامع عقب نگه‌داشته شده» استفاده می‌کنند.[۴] این نظریه که عمدتاً از طرف کشورهای سوسیالیستی تقویت می‌شد، تمدن غرب را عملاً با سلطه‌گری‌های امپریالیستی یکسان شمرده و کشورهای عقب‌مانده‌ای چون ایران را قربانیان دسیسه‌های قدرت‌های جهانی و جهان‌خوار می‌شمارد. این نظریه عامل عینی توسعه، به‌خصوص توسعهٔ اقتصادی را مهم‌تر از عامل ذهنی می‌داند. نمونهٔ این‌گونه نظریات در ادبیات جنبش‌های چپ و سوسیالیستی جهان، از جمله ایران به‌وفور یافت می‌شود. «تئوری امپریالیسم» لنین،[۵] «تئوری وابستگی»[۶] و «سیستم اقتصاد جهانی»[۷] از جمله

۱. برای مطالعه دربارهٔ مفهوم عصبیت نک. به مقالهٔ کوتاه و دقیق و مفیدی از باقر پرهام، ***ابن خلدون و نظریه قدرت***، برج، شمارهٔ ۵، سال ۱۳۶۰، یا باقر پرهام، با هم‌نگری و یکتانگری (مجموعه مقالات)، تهران، آگاه، ۱۳۷۸، صص ۲۳۱-۲۱۷.

۲. عبدالرحمن ابن‌خلدون، ***مقدمه ابن‌خلدون***، در دو جلد، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (جلد اول) چاپ چهارم، ۱۳۶۲ و جلد دوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ چهارم، ۱۳۵۹.

۳. ***ریشه‌های تاریخی و روند جنبش تنباکو*** (مجموعهٔ تحقیقات تاریخی در عصر اخیر)، نویسنده ناشناخته، ش ۱، تهران، بدون تاریخ، ص ۱۲. نیز نک. نورمن جاکوبز، پیشین، فصل ۳.

۴. سراسر آثار ادبیات سیاسی جنبش چپ در ایران پیش از انقلاب ۱۳۵۷ بیانگر این دیدگاه است. جنبش چپ در زمینهٔ پیدایش سرمایه‌داری وابسته در ایران، یا به احزاب کمونیستی بلوک شرق گرایش داشت و یا به تئوری‌های وابستگی مارکسیست‌ها و نئومارکسیست‌های آمریکای لاتین. برای مطالعهٔ تحقیقی و تحلیلی دربارهٔ پیدایش سرمایه‌داری وابسته در ایران نک. بیژن جزنی، ***سرمایه‌داری و انقلاب در ایران*** (۱۳۵۸)، ***تاریخ سی ساله ایران*** و مجموعه نوشته‌های بیژن جزنی در ***دفترهای ۱۹ بهمن تئوریک***، ۱۳۵۳.

۵. و. ا. لنین، ***امپریالیسم به مثابه بالاترین مرحله سرمایه‌داری***، پکن، نشر زبان‌های خارجی، ۱۳۷۱. و نیز

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

گرایش‌های مارکسیستی و نومارکسیستی این نظریات‌اند.[۸] این نظریه، و به‌خصوص نظریهٔ «امپریالیستی» لنین تاکنون در جنبش چپ ایران به‌صورت امر مسلم و جدل‌ناپذیر درآمده است. محور اساسی این نظریه‌ها تضاد طبقاتی براساس استثمار نیروهای طبقات محروم جامعه و مناسبات ناعادلانهٔ اقتصادی جهانی است. آخرین تحولات در این زمینه نظریهٔ جهانی کردن جوامع امپریالیسم فرهنگی است که با نظریهٔ جهانی کردن جوامع (Globalization)[۹] و «طرح تعدیل ساختاری اقتصاد»[۱۰] پیوند خورده است. وجوه دیگر این نظریه در مناسبات تماس فرهنگی، تضاد فرهنگی و برخورد فرهنگی دیده می‌شود.[۱۱]

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

Harry Magdoff, Imperialism: From the Colonial Age to the Present, New York: Monthly Review Press, 1978.

6. Robert I. Rhodes (ed), Imperialism and Underdevelopment: a reader, Monthly Review Press, 1970.

7. Immanuel Wallestein, The Capitalist World-Economy, Cambridge University Press, 1979.

۸. برای مطالعه دربارهٔ بازبینی نظریه‌های مختلف مکتب وابستگی و نووابستگی و ارائهٔ بدیل‌های نوین در دههٔ هشتاد نک. فرانس شورمن (Frans Schurman)، پیشین.

۹. برای آشنایی با پدیدهٔ جهانی‌گردانی نک. کاظم علمداری، جهانگیر گردانی: توسعه در جامعهٔ جهانی از دیدگاه پساتوسعه‌گرایی ***فرهنگ توسعه***، ش ۳۷، ۳۸، اسفند ۱۳۷۷، صص ۶۷-۶۲. نیز

Samir Amin, Capitalism in the Age of Globalization: The Management of Contemporary Society, London: Zed Books, 1997/1998.

۱۰. برای آشنایی با طرح تعدیل ساختاری و خصوصی‌سازی اقتصاد و نتایج آن نک.

Kidane Mengisteab and B. Ikubolajeh Logan (eds), Beyond Economic Liberalization in Africa: Structual Adjustment and Alternatives, London: Zed Books, 1995.

نیز کاظم علمداری، پیشین و «تعدیل اقتصادی، و مسئله توسعه» ***ایران فردا***، ش ۲۶، ۱۳۷۴.

۱۱. آثار سازمان‌های چپ در دهه‌های پیش حاوی این نظر بوده است. بقایای این نظرات هم‌چنان جهان را به دو اردوی امپریالیستی و جهان تحت ستم تقسیم می‌کند (از جمله آثار حزب تودهٔ ایران) و گروه دوم تحولات جهانی را در نظریهٔ جهانی کردن (شدن) (Globalization) می‌بیند که سیستمی بسیار پیچیده‌تر و به‌هم تنیده‌تر از تقسیم جهان بین دو اردو است.

جهانی‌گردانی جوامع (Globalization) برخلاف نظر مارکسیست‌های سنتی صرفاً جهانی شدن اقتصاد نیست، بلکه جهانی شدن فرهنگ‌ها نیز به‌شمار می‌رود. مطابق نظر مارکسیست‌های سنتی جهانی‌گردانی پدیدهٔ جدیدی نیست و از قرن ۱۹ و حتی پیش از آن وجود داشته است و مارکس نیز به‌کرات از آن سخن گفته است. برخلاف این ادعا، جهانی‌گردانی پدیده‌ای جدید و مربوط به «عصر تکنولوژی اطلاعات» است. براساس یکی از تعاریف «جهانی‌گردانی در چند کلمه یعنی جهانی کردن خصوصیات یکتا و ویژهٔ فرهنگ‌ها، نه مشارکت فرهنگ‌ها در ارزش‌های جهان‌شمول». مثلاً ورود فرهنگ و ارزش‌های چینی به آمریکا، به ایران، به عربستان و برعکس، یا غربی کردن فرهنگ‌های غیرغربی. در حالی‌که در گذشته مشارکت جوامع دیگر در یک سری از ارزش‌های جهان‌شمول اروپا ـ مرکزی مانند پارلمانتاریسم بود. نک.

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

نمونهٔ فرهنگی دو نوع تعبیر متضاد به‌دست می‌دهد. نخست غلبهٔ فرهنگی کشورهای غربی بر جوامع عقب‌مانده از طریق کالایی‌کردن فرهنگ و فروش آن به مصرف‌کنندگان جهان سومی و دیگری ایجاد امپریالیسم فرهنگی است، که با نابود کردن فرهنگ بومی جوامع عقب‌مانده، فرهنگ غرب را جایگزین آن می‌کند. مدافعان نظریهٔ مدرنیزاسیون با تعبیر مثبت از این تحول، نفوذ آن را کمک به رشد جوامع در حال توسعه می‌دانند. در هر دو حالت نتایج آن همرنگی و هماهنگی بیشتر فرهنگی در سطح جهانی از طریق استفاده از تکنولوژی و وسایل ارتباط جمعی به‌ویژه تلویزیون است. مسلماً همرنگی و هماهنگی فرهنگی به‌دلیل نفوذ و قدرت سرمایه‌داری غرب در جوامع عقب‌مانده یکسویه است؛ نفوذ فرهنگی جوامع فقیر به جوامع ثروتمند تقریباً وجود ندارد یا بسیار ناچیز است.

گروه دوم از نظریه‌های طرح‌شده علل عقب‌ماندگی ایران را در وجوه فرهنگی، عامل فکری و ارزش‌های انسانی می‌داند. در این گروه نیز به سه نظریه اشاره می‌کنیم.

نظریهٔ اول با تأکید بر اهمیت عوامل فرهنگی، معتقد است که در جامعهٔ ایران مناسبات فرهنگی و اجتماعی ویژه‌ای حاکم است که مانع از پیدایش اندیشه‌های نوین، عقلی، ابداعی و خلاقیت‌های انسانی می‌شود. به‌طور خلاصه این فرهنگ یا نازاست و یا ویرانگر است. نظریهٔ آرامش دوستدار در ***درخشش‌های تیره***[1] بیانگر نازایی فرهنگ ایرانی است.

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

Roland Robertson, Globalization: Social Theory and Global Cultural, Sage Publications, London, 1996, p.130.

علاوه بر آن، جهانی‌گردانی جوامع از مدیریتی جهانی برخوردار است. سمیر امین، معتقد است جهانی‌گردانی نیاز به مدیریت جهانی برای حل بحران دارد. صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی این رهبری را به‌عهده دارند. هیچ چهارچوب سیاسی، اجتماعی، ایدئولوژیک و فرهنگی در سطح جهان، جز قواعد بازار آزاد حاکم بر این مناسبات نیست. سمیر امین بدیلی انسان‌گرا را در برابر جهانی‌گردانی جوامع پیشنهاد می‌کند. نک.

Samir Amin, Capitalism in the Age of Globalization: The Management of Contemporary Society, Zed Books, London, 1997.

Immanuel Wallerstein, "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System." In **Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity**, Mike Featherstone, ed. London, Sage, 1990, PP. 31-55. هم‌چنین نک.

۱. آرامش دوستدار، ***درخشش‌های تیره***، انتشارات خاوران، چاپ دوم، پاریس، ۱۹۹۹ـ۱۳۷۷. برای مطالعهٔ یک تحقیق مردم‌شناسی درباره نقش فرهنگ در عقب‌ماندگی جامعه نک.

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

فرهنگی که به دین و فلسفهٔ اسلامی آغشته شده است و مانع می‌شود که انسان به‌گونه‌ای عقلی و علمی بیاندیشد. بنابراین عامل بازدارندهٔ رشد در ایران، ذهنی بوده است. صاحبان نظریهٔ فرهنگی معتقدند که فکر خلاق و سازنده در فرهنگ فرسوده و ناتوان و غیرمولد ایرانی کمیاب و نادر بوده است و از آن‌جا که فرهنگ ویرانگر چیرگی دارد، هر زمان که عناصری آگاه و صاحب اندیشهٔ نو و خواهان سازندگی پا به عرصهٔ عمل گذاشته‌اند، این فرهنگِ غالب، هر گونه فرصتی را از آنها گرفته است. ***جامعه‌شناسی نخبه‌کشی*** اثر علی رضاقلی از نمونه‌های واضح این نظریه است.[1] در این کتاب مناسبات فرهنگی و روابط متقابل با بافت اجتماعی، به‌عنوان دلایل عقب‌ماندگی ایران معرفی شده‌اند، هر چند این مفاهیم بی‌نام و نشان در خلأ رها شده است. او از یک‌سو فرهنگ را مقصر قلمداد می‌کند و از سوی دیگر نخبگان سیاسی را مسئول عقب‌گرد جامعهٔ ایران می‌داند (تاریخ نخبه‌گرا)؛ با این‌همه او مردم را مقصر می‌داند که اجازه داده‌اند نخبگان فاسد بر جامعه حکم برانند (تاریخ توده‌گرا!). نویسنده همچنین «فرهنگ» را با «جامعه» برابر می‌گیرد (ص ۱۶۰).[2] در الگوی توسعه این واژه‌ها معنا و مفهوم مشخصی دارند که نمی‌توان به‌سادگی از آنها گذشت. مغالطهٔ مشابهی در نگاه به توسعه در غرب رخ می‌نماید. او فرهنگ و روحیهٔ سرمایه‌داری را به‌عنوان بنیان پیشرفت صنعتی اروپا معرفی می‌کند، و سعی می‌کند عقب‌ماندگی ایران را از همین دریچه توضیح دهد، بی‌آنکه تفاوت زمینه‌های عینی فرهنگ و روحیهٔ را در غرب و ایران درنظر بگیرد. این برداشت که از نظریهٔ ماکس وبر متأثر است، برخلاف نظر وبر نقش متفاوت نهاد و عاملان دینی را در شکل‌دهی هنجارهای اجتماعی و فرهنگی جامعه در نظر نمی‌گیرد.[3]

نکتهٔ درخور توجه دربارهٔ فرهنگ و نقش آن در تحولات جامعه این است که فرهنگ

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

Oscar Lewis,
The Children of Sanchez: Autobiography of A Mexican Family, New York: Random House, 1961.

۱. علی رضاقلی، ***جامعه‌شناسی نُخبه‌کشی***، قائم مقام / امیرکبیر / مصدق، نشر نی، چاپ هشتم، تهران ـ ایران، ۱۳۷۷.
۲. پیشین.
۳. نک. زیرنویس شمارهٔ ۱، ص ۴۷. همچنین برای مطالعهٔ نظریه ماکس وبر دربارهٔ نقش دین در تمدن غرب نک.
Max Weber, The Protestant Ethic & the Spirit of Capitalism Roxbury Publishing Company, 1995.
یا به ترجمهٔ فارسی آن مراجعه کنید.

بخشی از هویت یک جامعه است. به‌عبارت دیگر، جامعه بدون فرهنگ وجود ندارد. فرهنگ را به‌عنوان راه و روش زندگی که از نسلی به نسل دیگر تداوم و تغییر می‌یابد، نمی‌توان تنها عامل تحول یا بازدارندهٔ توسعه در جامعه به حساب آورد. برخی هویت فرهنگی افراد و جامعه را به سرشت طبیعی نسبت می‌دهند. تفکیک فرهنگ از مناسبات تاریخی جامعه و مراوده‌های اجتماعی و فراجامعه خواندن آن گمراه‌کننده است. چنانچه برخی ممکن است این تفاوت را به نژاد نسبت دهند، اما دارا بودن تمدنی خاص یا برخورداری از یک دستاورد فرهنگی هیچ ارتباطی با نژاد انسانی ندارد، زیرا تفاوت جوامع نه ناشی از سرشت طبیعی انسان‌ها (تفاوت‌های طبیعی)، بلکه تابعی از مناسبات متقابل آنها در شرایط زیستی خاص است. معمولاً هر گونه تفاوت رفتاری و ویژگی‌های اخلاقی پسندیده و ناپسند اقوام و ملل مختلف را در فرهنگ آنها خلاصه می‌کنند، حال آنکه هنجارهای فرهنگی دارای منشأ زیستی است. خمیرمایهٔ انسان غربی با انسان شرقی یکی است. آنچه به تفاوت جهان غرب و شرق انجامیده است همان عوامل طبیعی، تاریخی و اجتماعی است که بخشی خارج از کنترل انسان و بخشی نتیجهٔ روابط انسان‌هاست. فرهنگ یک جامعه را نیز نمی‌توان کاملاً مستقل از تمدن‌های دیگر شمرد. گاهی یک فرهنگ حاصل ترکیب چندین تمدن است. برای مثال، فرهنگ یونان باستان حاصل تقابل فرهنگ‌های منطقه‌ای مختلفی از جمله سومری، آکدی، بابلی، مصری، آسوری، آرامی، و فنیقی بود که یونانی‌ها آن را از طریق تجارت و بازرگانی کسب کرده بودند.[1] بنابراین نمی‌توان این فرهنگ را به یک نژاد برتر نسبت داد. این مسئله در مورد دیگر تمدن‌ها نیز صدق می‌کند، مانند تمدن اولیهٔ اسلامی که ترکیبی از فرهنگ‌های بیزانسی، مصری، ایرانی و هندی بود.[2] در عصر کنونی با توجه به پیشرفت انسان در زمینهٔ تکنولوژی نقش عوامل

۱. فریدون آدمیّت، *تاریخ فکر از سومر تا یونان و روم*، تهران، روشنگران، ۱۳۷۴.

۲. فیلیپ حتّی می‌نویسد که برخی از تمدن‌های عرب پیش از اسلام چون پالمر و نبطیان، اوج تمدن اعراب صحرانشین، التقاطی بسیار جالب از تمدن‌های یونانی، سومری و ایرانی بودند. برای اطلاع بیشتر نک.

Philip Hitti, The History of Arabs, History of the Arabs from the Earliest Times to the Present, St. Martin's Press, tenth edition, 1970, Chapter VI.

این اقوام عرب به سبب اشتغال در تجارت و کسب ثروت که امکان دسترسی به مسائل علمی و ادبی را برایشان فراهم می‌کرد، توانستند از تمدن‌های پیشرفته‌تر جهان در آن روزگار بهره‌مند شوند. بعدها از میان نبطیان مترجمانی که در جهان

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

طبیعی (اقلیمی) بیش از پیش کم شده است. تکنولوژی پیشرفته تسلط انسان را بر طبیعت افزایش داده و او را در ارتباطی تازه با محیط اطراف قرار می‌دهد.

آنچه امروز بر جوامع حکم می‌راند مناسبات انسان‌ها با یکدیگر در واحد جامعه است. فرهنگ ایرانی ذاتاً سترون یا فاسد نیست. جامعهٔ کم‌بهره از تولید و کم‌دانش ماست که فرهنگی علم‌ستیز می‌پروراند. هر چه جامعه بی‌سوادتر باشد، دسترسی مردم به منابع خواندنی، اطلاعاتی و اندیشیدنی کمتر است و معیار داوری به کسانی واگذار می‌شود که توان خواندن، اندیشیدن، بداندیشیدن، نیاندیشیدن، و مغرضانه و منفعت‌جویانه اندیشیدن دارند.

نظریهٔ دوم، توسعهٔ جامعه را منوط به رشد علم می‌داند. برای مثال کتاب *ما چگونه، ما شدیم*،[1] نوشتهٔ صادق زیباکلام، علت اصلی عقب‌ماندگی ایران را در عدم رشد، یا دقیق‌تر، در افول علم می‌داند. این نظریه به‌طور ضمنی و مستقیم رشد تمدن معاصر غرب و برتری آن را نسبت به تمدن‌های شرقی ناشی از پیدایش و رشد علم در این جوامع می‌خواند. به‌دلیل اهمیت این نظریه، یکی از فصل‌های این کتاب به نقد آن اختصاص داده شده است.[2]

نظریه سوم، بر ارزش‌های انسانی و نقش شخصیت و روانشناسی اجتماعی تکیه دارد. براساس این نظریهٔ شرط توسعهٔ جامعه وجود ارزش‌های نوین و خلاق انسانی و نوآوری‌های فردی و اجتماعی است.[3] این نظریه معتقد است که در جوامع پیشرفته انسان‌ها به ارزش‌هایی باور دارند که سازندهٔ مناسبات رشد است. این‌گونه انسان‌ها که صاحب انگیزهٔ پیشرفت، خلاقیت و ابداع‌گری هستند در جوامع عقب‌مانده کمیاب‌اند.[4] دلیل یا

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

اسلامی شهرت داشتند، مانند ابن‌وحشیه که صاحب تألیفاتی نیز هست، ظهور کردند. نک. ذبیح‌الله صفا، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۶، صص ۸۷-۸۶.

۱. صادق زیباکلام، *ما چگونه، ما شدیم*: ریشه یابی علل عقب‌ماندگی در ایران، چاپ چهارم، انتشارات روزنه، تهران - ایران، ۱۳۷۷.

۲. نک، فصل دوازدهم، دربارهٔ «علم و توسعه» در همین نوشته.

۳. برای مطالعه در این‌باره نک. جلیل دهقانی، «رفتار، عمل اصلی توسعه»، *مجله علوم اجتماعی*، ج ۲، ش ۳، زمستان ۱۳۷۶، صص ۵۱-۴۰.

۴. یادآوری این نکته لازم است که این تئوری‌ها در بهترین حالت تفاوت جوامع پیشرفته و عقب‌مانده را در دوران اخیر نشان می‌دهند، در حالی‌که عقب‌ماندگی ایران ریشه در تاریخ گذشته دارد. افزون بر آن تفاوت‌های ساختاری میان شرق و غرب را نمی‌توان با تفاوت‌های فردی توضیح داد. این تفاوت‌ها محصول عواملی هستند که از کنترل افراد خارج است.

دلایل این کمیابی را می‌توان اختناق سیاسی یا غلبهٔ ارزش‌های سنتی دانست، که هر نوع دگرخواهی و نوگرایی را سرکوب می‌کند و یا با هرگونه تجربهٔ جدید مخالفت می‌ورزد، که نتیجهٔ آن به عقب‌ماندگی جامعه می‌انجامد. این نظریه، که تفاوت میان شرق و غرب را توضیح می‌دهد، ریشه در نظریهٔ ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی، دارد و در نظریه‌های طیف معروف به مدرنیزاسیون از جمله «انگیزهٔ پیشرفت» دیوید مک للند (McClleland David)[1] و «شخصیت نوآور» اورت هیگن (Everett Hagen) و به گونه‌ای التقاطی در **جامعه‌شناسی نخبه‌کشی** دیده می‌شود.[2] البته کتاب اخیر ظاهراً با این‌گونه نظرات هم‌خوانی ندارد، زیرا نظریهٔ مدرنیزاسیون را که این افراد با آن پیوستگی دارند، به نقد می‌کشد (ص ۱۴۸)، ولی با تأکید بر تقابل خصلت شخصیتی، یعنی تنبلی ایرانی و پرکاری انگلیسی (ص ۱۴۶) نتیجه‌ای جز این به‌دست نمی‌دهد. علی رضاقلی نویسندهٔ کتاب تأکید می‌کند که فرهنگ رجعت‌طلب جامعه، نظیر تسلیم‌طلبی در برابر خودکامگی سیاسی، نخبگان اصلاح‌طلبی چون میرزا ابوالقاسم فراهانی، میرزا تقی‌خان امیرکبیر، و محمد مصدق را که آغازگر اصلاحات ساختاری در ایران بودند از صحنه خارج کرد.[3]

نظریهٔ نقش «انسان مدرن» انکلز (A. Inkeles)[4] و ارزش‌های فرهنگی رابرت بلا (R. Bellah)[5] و نوع ایده‌آل «خویش تحققی» از آبراهام مازلو[6] در همین گروه می‌گنجد. رابرت بلا توسعه را در چگونگی آموختن برای آموختن می‌داند. (Learning to Learn). براساس این نظریه، به‌قول رونالد رابرتسون «کشورهای جنوب شرقی آسیا و آسیای شرقی

1. David C. McClelland, The Achieving Society, The Free Press, New York: 1961.

۲. البته صاحب‌نظران این زمینه به چند نویسنده‌ای که در اینجا از آنها نام برده شد، محدود نمی‌شوند. برای مطالعه جامع‌تر دربارهٔ مدرنیزاسیون می‌توان به آثار پژوهش‌گران دیگری چون تالکت پارسنز (T. Parsons)، دانیل لرنر (D. Lerner) و کلارک کر (C. Kerr) مراجعه و برای بررسی نمونهٔ عملی آن، طرح «انقلاب سفید» ایران در سال‌های ۵۰-۱۳۴۱ را مطالعه کرد.

۳. علی رضاقلی، پیشین.

4. Alex Inkeles and D. H. Smith, Becoming Modern, Cambridge: Harvard University Press, 1976. Also Alex Inkeles, "A Model of the Modern" Theoretical and Methodological Issues, in Cyril E. Black (ed) Comparative Modernization, New York: Free Press, 1976, pp. 320-348.

5. Robert Bellah, **Habits of Heart,** Berkeley: University of California Press, 1968. Also, R. Bella, **Religion and Progress in Modern Asia,** New York: Free Press, 1965.

6. Abraham Maslow, "Psychological Data and Value Theory". In Abraham Maslow (ed.), New Knowledge in Human Values, New York: Harper & Row, 1959, pp. 119-136.

از ژاپن یاد گرفتند که چگونه یاد بگیرند.»[1] مازلو برخی از خصوصیات شخصیتی نظیر درک درست و روشن از واقعیت، آمادگی برای پذیرش تجربیات تازه، خلاقیت، عینیت‌گرایی و پرهیز از یک‌سونگری را به‌عنوان ویژگی‌های ایده‌آل شخصیت انسانی برای توسعه به‌شمار می‌آورد.[2]

«تحلیل جامعه‌شناختی نهادی» (Institutional Sociological Analysis) از توسعه، نظریه‌ای سنجیده در بررسی مسئلهٔ توسعه‌نیافتگی در ایران است. این نظریه به‌طور مشخص ارزش‌های اجتماعی (غیراقتصادی) را به ارزش‌های اقتصادی (سود) پیوند می‌زند. نورمن جاکوبز اشاره می‌کند که در تحلیل رشد و توسعه و عمل، تأکید بر مسائل اجتماعی، فرهنگی، ساختاری و نهادی ضرورت دارد. او مسئلهٔ توسعه‌نیافتگی در ایران را از «دیدگاه نهادی» بررسی می‌کند، و می‌نویسد:

«عمل اقتصادی در جامعهٔ ایرانی، به‌عنوان یک اولویت، تابعی از ملاحظات غیراقتصادی مافوق آن است. این ملاحظات از نقطه‌نظر اقتصادی منطقی نیست، و از این‌رو مانع توسعهٔ عمل اقتصادی منطقی در جامعهٔ ایرانی می‌شود. این ملاحظات غیراقتصادی، اگرچه بیشتر نوعاً سیاسی هستند، اما براساس این تحلیل شاید بهتر باشد، این ملاحظات را به‌عنوان ارزش‌ها، تعهدات بسیار اساسی و غالب، و یا اهداف نهفته در ورای نهادهای هفتگانه جامعهٔ ایرانی جستجو کرد، تا آنکه آنها را به‌عنوان ارزش‌هایی که در نهادهای قدرت سیاسی و یا صرفاً اقتصادی فعال هستند، به‌حساب آوریم.»[3]

به گفتهٔ جاکوبز این هفت نهاد عبارتند از قدرت سیاسی، اقتصاد، کار، قشربندی اجتماعی، مناسبات خویشاوندی: نسل، مذهب، و نظم اجتماعی دست نخورده و ثابت (سنن)، و تحول مشروع (ارزش‌های اجتماعی).[4]

براساس این نظریه اگر بپذیریم که فرهنگ ایرانی فاقد عقلانیت مورد نیاز نفع اقتصادی است و این کمبود مانع توسعه در جامعه می‌شود آنگاه باید دید چه عاملی مشکل مشابه را در سایر جوامع شرقی سبب شده است «چون علی‌رغم وجود عقلانیت بسیار در تفکر

1. Ronald Robertson, Ibid p. 85.
2. A. Maslow
3. Norman Jacobs, op cit., p. 416
4. Ibid., pp. 15-16

چینی، چه کنفوسیوسیسم رسمی، تائوئیسم و چه مذاهب بدعت‌گذاری چون بودائیسم، چین نیز مانند دیگر جوامع شرقی دچار کندی توسعه بوده است.[1] بنابراین، باید به‌دنبال عامل مشترک دیگر عقب‌ماندگی ازجمله نبود عقلانیت اقتصادی در کلیهٔ جوامع شرقی بود.»

گروه سوم شامل نظراتی است که به شکل‌های مختلف به وجه اقتصادی و مناسبات تولیدی جامعه تکیه دارد. این شکل‌های تولیدی عبارتند از: ۱) فئودالیسم، ۲) سیستم قبیله‌ای و ۳) شیوهٔ تولید آسیایی. هر یک از این ساختارهای اقتصادی به‌عنوان علت اصلی عقب‌ماندگی در ایران مورد ملاحظه قرار گرفته‌اند.

نظریهٔ اول، از تئوری تداوم شیوهٔ تولید فئودالی در ایران پس از ورود اسلام و به‌خصوص پس از سلجوقیان (۱۰۹۲-۱۰۶۳ م) با نقش مهمی که خواجه نظام‌الملک ایفا می‌کند، نام می‌برد. این نظریه همین نفوذ و تقویت را مانع اساسی در راه پیدایش مناسبات سرمایه‌داری در ایران می‌داند.

تئوری اساسی در این زمینه از کار مشترک تاریخ‌شناسان شهیر روسی چون دیاکونوف، پیگولوسکایا، پطروشفسکی و دیگران اقتباس شده است که بسیاری از متفکران ایرانی در دوره‌ای خاص تحت تأثیر نظریه‌های حزبی آنها در مورد مناسبات تولیدی، از جمله شکل و محتوای شیوهٔ تولید فئودالی در ایران قرار گرفته‌اند. به نمونه‌هایی از این آثار در متن کتاب اشاره خواهیم کرد. این نظریه با اعتقاد به تکامل تک‌خطی و جهان‌شمول تاریخ، تلاش دارد که ایران پیش از اسلام را به سیستم برده‌داری نسبت دهد و دورهٔ پس از اسلام را عصر فئودالی بخواند و سرمایه‌داری جهانی را مانع اصلی رشد سرمایه‌داری ملی (داخلی) در ایران در عصر کنونی به‌شمار آورد.

از آنجاکه این نظریه ایدئولوژیک و قالبی است، تمام جوامع از جمله ایران را، در فرایند تحول تک‌خطی تاریخ در پنج مرحله قرار می‌دهد و از این‌رو از ارزش علمی خود می‌کاهد. آنها در ترسیم نظری خود از تحول تاریخی ایران سه مرحلهٔ کمون اولیه، برده‌داری و

1. J. E. Goldthorpe, The Sociology of Post-Colonial Societies: Economic Disparity, Cultural Diversity, and Development, Cambridge University Press, 1996, p. 179.

فئودالی را به‌طور کلیشه‌ای توضیح داده و به مرحلهٔ چهارم، یعنی سرمایه‌داری که می‌رسند، متوقف می‌شوند، زیرا به‌زعم آنها استعمار و امپریالیسم غرب مانع از پیدایش سرمایه‌داری و رشد در این جوامع گردیده است. آنها لباس نظری از پیش دوخته‌شده‌ای را بر تن جامعهٔ ایران می‌کنند. این کار به اعتبار تحقیقات آنها خدشه وارد می‌سازد.

نظریهٔ دوم به ساختار ایلی و کوچ‌نشینی در ایران تکیه می‌کند و معتقد است که عدم سکونت قبایل و عشایر در ایران مانع بزرگی در راه توسعهٔ اجتماعی و سیاسی بوده است. دلیل اصلی کوچ‌نشینی در سرزمین‌های شرقی از جمله ایران کمبود آب است که باعث می‌شده کوچندگان به‌دنبال طبیعت سازگارتر از منطقه‌ای به منطقهٔ دیگر کوچ کنند. این شیوهٔ زندگی مناسبات سیاسی و فرهنگی خاص خود را به‌دنبال داشت، از جمله وابستگی‌های عشیره‌ای را تقویت می‌کرد و مانع رشد و گسترش زراعت و به‌خصوص سکناگزینی و شهرنشینی می‌شد. این مانع تا زمان سلطنت رضا شاه پهلوی در ایران ادامه داشت. بنابراین، عدم پیدایش سرمایه‌داری در ایران را می‌توان عمدتاً ناشی از همین مناسبات عشیره‌ای دانست. از جمله آثاری که به تشریح رابطهٔ کوچ‌نشینی و عقب‌ماندگی در ایران باستان می‌پردازد، می‌توان به نوشتهٔ حبیب‌الله پیمان اشاره کرد.[1] کتاب ***موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران دوره قاجاریه***، اثر احمد اشرف[2] نیز به تشریح رابطهٔ زندگی عشایری و عدم رشد سرمایه‌داری در ایران می‌پردازد. هر دو نظریه در متن کتاب توضیح داده شده است.

نظریهٔ سوم دلیل اصلی عدم پیدایش مناسبات سرمایه‌داری و عقب‌ماندگی ایران را ناشی از سلطهٔ شیوهٔ تولید آسیایی می‌داند. این نظریه نیز با تکیه بر کمبود آب برای کشت و زرع نتیجه می‌گیرد که همین عامل، یعنی کمبود آب، نه تنها شکل و محتوای کشاورزی را مشخص و متمایز از غرب کرده، بلکه در مناسبات سیاسی و اجتماعی جامعه نیز بسیار دخیل بوده است. شیوهٔ حکومتی استبداد شرقی نیز برایند همین مناسبات در عرصهٔ اقتصادی و تولیدی بوده است. نظریهٔ شیوهٔ تولید آسیایی یا استبداد شرقی در یکی از

۱. حبیب‌الله پیمان، «دربارهٔ *استبداد ایرانی*»، *کتاب توسعه*، به‌کوشش جواد موسوی خوزستانی، شمارهٔ ۱۰، ۱۳۷۴.
۲. احمد اشرف، ***موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران دوره قاجاریه***، انتشارات پیام، (انتشارات زمینه)، (تهران ۱۳۵۹).

فصل‌های این کتاب تشریح شده است.

در تقسیم‌بندی نظرات در این گروه‌بندی ده‌گانه و تفکیک آنها از یکدیگر، لازم است به دو نکته اشاره کنم؛ نخست توجه به سهم هر یک از این نظرات در توضیح پدیدهٔ عقب‌ماندگی ایران و دوم رابطهٔ آنها با یکدیگر. به‌عبارت دیگر در این کتاب از مطلق‌گرایی و نادیده گرفتن نقش عوامل مختلف در عقب‌ماندگی ایران پرهیز شده است.

واقعیت‌ها و رخدادهای تاریخی را نمی‌توان تابعی از یک عامل واحد دانست. هر یک از عوامل تشکیل‌دهندهٔ جامعه چون ساخت اقتصادی، جنگ، دین، سیاست، ایدئولوژی، رهبری، یا همهٔ آنها با هم، در ***شرایط مشخص تاریخی*** می‌توانند به‌صورت عامل یا عوامل برجستهٔ حرکت یا رکود جامعه عمل کنند. اما همین عوامل نمی‌توانند همیشه به‌صورت عوامل پایدار و تعیین‌کنندهٔ سرنوشت تاریخی بشر باقی بمانند. همان‌گونه که اقتصاد جامعه در دوره‌ای مشخص می‌تواند تابع عوامل پیش‌بینی نشدهٔ دیگری قرار گیرد و همان‌گونه که جنگ می‌تواند مسیر تحول جامعه را تغییر دهد، دین نیز می‌تواند عامل تعیین‌کننده در یک دورهٔ مشخص تاریخی باشد، یا از صورت عامل غالب و شکل ایدئولوژیک به‌در آید و در دورهٔ مشخصی دیگر به عامل فرعی و ثانوی در توسعه یا عقب‌ماندگی بدل گردد. تعیین مناسبات میان این عوامل در دوره‌های مشخص نیازمند برخورد علمی با آنها در جامعه است. بنابراین الگوسازی‌های جبرگرایانه و قطعی، هیچ‌گونه قرابتی با وقایع مشخص و متحول تاریخ ندارد.

روش مطالعه و نظریهٔ اصلی

هدف این نوشته به عنوان مطالعه‌ای جامعه‌شناختی جستجوی علل عقب‌ماندگی ایران، به‌عنوان یک پدیدهٔ اجتماعی است. زاویهٔ نگرش این نوشته نسبت به تحولات تاریخی ایران انتقادی است.

روش مطالعه در این کتاب بررسی وقایع، به‌عنوان واقعیت‌های اجتماعی در فرایند تداوم تاریخ و علت‌جویی این وقایع است (جامعه‌شناسی تاریخی یا جامعه‌شناسی با زمینه‌های تاریخی). والرشتاین معتقد است که تاریخ و علوم اجتماعی یک موضوع

واحدند. او می‌نویسد تمام تاریخ براساس علوم اجتماعی است. به‌عبارت دیگر پدیدهٔ غیرتاریخی وجود ندارد.[1] این روش که به‌نام دیاکرونیک (Diachronic) یا دیدگاه تاریخی زمان‌سپار معروف است، در مقابل روش سینکرونیک (Synchronic) یا یک‌زمانه که تاریخ را خارج از محدودهٔ زمانی خود در نظر می‌گیرد، قرار دارد.[2] با روش دیاکرونیک بسیاری از تصورات تاریخی در چهارچوب واقعیت‌های تاریخی مطالعه می‌شوند. بنابراین تعصبات ملی، قومی، زبانی، دینی یا ضد دینی و همین‌طور ایدئولوژیک آن حذف می‌گردد.

این روش جامعه را در طول تاریخ هم‌چنان که در حال حرکت و تغییر مداوم است، مورد بررسی قرار می‌دهد. بنابراین جامعه نه به‌عنوان یک نظام غیرقابل انعطاف (سیستم بسته)، که به‌عنوان مجموعه‌ای از روابط زندهٔ جاری میان انسان‌ها در یک بافت اجتماعی، شامل مناسبات تولیدی، روش حکومت‌داری، عقاید، اعتقادات، علایق، منافع، قواعد و... که با هم در حال مراوده‌اند، درنظر گرفته می‌شود. این نگرش عمل و ساختار را به‌هم ارتباط می‌دهد. باید اضافه کرد: «جامعه باید به‌عنوان جریانی درک شود که به‌طور تاریخی توسط افرادی ساخته می‌شود که آنها نیز به‌طور تاریخی توسط جامعه ساخته می‌شوند.»[3] جامعه سازمان‌دهی ثابت و همیشگی ندارد. سازمان‌دهی‌های جدید و یا تلاش و تحرک در آن برای انطباق بهتر زندگی با امکانات و شرایط موجود صورت می‌گیرد. به‌همین دلیل این روش از آرمان‌گرایی به‌دور می‌ماند.

این نوشته بر این باور است که ریشهٔ عقب‌ماندگی و یا توسعهٔ جامعه را عمدتاً باید در سازمان اقتصادی و شیوهٔ معیشتی جامعه یافت. در هر دوره‌ای ممکن است سیاست و یا دین نقش اصلی را در توسعه یا عقب‌ماندگی داشته باشد، ولی همان‌گونه که مارکس نیز اشاره می‌کند، باید دید که در هر مرحله‌ای از نظر اقتصادی ـ اجتماعی چه شرایطی به‌وجود می‌آید که باعث می‌شود سیاست یا دین نقش اصلی را برعهده می‌گیرند.[4] جامعه به‌عنوان

1. I. Wallerstein, The Capilist World Economy, NY: Cambridge University Press, 1979.
۲. نک. Charles Tilly, As Sociology Meets History, New York: Academic Press, 1981.
3. Philip Abrams, Historical Sociology, Ithaca: Cornell University Press, 1982. Cited in Piotr Sztompka, The Sociology of Social Change, Oxford: Blackwell, 1993, p. 208.
4. Karl Marx, Capital, Vol. I, in Bryan S. Turner, Religion and Social Theory, second edition, London: Sage Publications, 1983 / 1991 / 1994 / 1997.

نهادی که در آن روابط اجتماعی متقابل افراد و گروه‌ها وقایع را شکل می‌دهد، حاصل مناسبات میان ساختار اجتماعی، فرهنگ و شخصیت‌هاست. باید دید که این روابط چگونه جامعه‌ای به‌وجود می‌آورند. غرض از نقش شخصیت نیز مفهومی جامعه‌شناسانه است، نه روان‌شناسانه.

به این منظور تاریخ اقتصادی ایران از عصر باستان تا به امروز با روشی تطبیقی مورد مطالعه قرار گرفته و با ویژگی‌های تاریخ اقتصادی دنیای توسعه‌یافتهٔ غرب مقایسه شده است تا علل عقب‌ماندگی ایران و پیشرفت غرب روشن شود. ***رشد و توسعهٔ غرب و عقب‌ماندگی ایران دو سر یک پدیده نیستند که با مطالعهٔ یکی بتوان به نتیجه‌گیری دربارهٔ دومی رسید.*** جز در دورانی خاص، عوامل توسعه و موانع رشد شرق را باید در درون خود این جوامع جستجو کرد. چهار پدیدهٔ توسعه، عقب‌ماندگی، علل توسعه و موانع توسعه مفاهیمی نسبی‌اند، به‌طوری که عقب‌ماندگی در یک جامعه باید نسبت به پیشرفت در جوامع دیگر سنجیده شود. علل توسعهٔ تمام جوامع در تمام دوره‌ها یکسان و مطلق نبوده و نیست، همان‌گونه که موانع توسعه و رشد در جوامع عقب‌مانده چنین نبوده‌اند، ولی علل توسعهٔ تمدن مدرن که نخست در غرب متولد شد از یک منبع ریشه می‌گیرد.

مختصات تاریخ اقتصادی ایران در دورهٔ پیش از اسلام، دورهٔ خلافت اسلامی و پس از آن مطالعه شده است. ویژگی‌های تاریخ اقتصادی غرب نیز در سه دورهٔ عصر باستان، دورهٔ قرون وسطا و عصر پس از پیدایش تمدن معاصر بازبینی شده است. هدف این مطالعات تاریخی ـ تطبیقی فراگیری روند رشد تمدن‌های شرق و غرب که به نتایج متفاوت رسیده‌اند، است.

تأکید بر سازمان اقتصادی یک جامعه، به معنای نادیده گرفتن نقش عوامل دیگر در ساخت و ساز آن جامعه نیست. وقتی هویت فرهنگی جامعه ـ به هر دلیلی ـ از دست برود یا از هم بپاشد، یگانگی اجتماعی نیز از دست می‌رود. برای بازیافتن هویت فرهنگی مؤثر، یگانگی اجتماعی لازم است. یگانگی اجتماعی به برداشت و تلقی واحد از تاریخ ملی، علایق مشترک، و ارزش‌های آن جامعه بستگی دارد. هویت اجتماعی و سیاسی ایران در طول تاریخ با دین آمیخته بوده است، به‌طوری که ملیّت ایرانی با دین شناخته می‌شود.

بنابراین برای مطالعه پیرامون عوامل و موانع توسعه نقش دین نیز باید مشخص گردد. فصولی از این کتاب رابطهٔ دین و جامعه، دین و حکومت و برداشت‌های متفاوت و متضاد از دین را که نقش برجسته‌ای در توسعه و عقب‌ماندگی جامعه داشته‌اند، مطالعه می‌کند.

یگانگی دین و دولت، اسلام و مسیحیت

یگانگی دین و دولت در روند رشد تاریخ ایران را می‌توان یکی از قدیمی‌ترین و اساسی‌ترین دلایل کندی توسعه در ایران دانست، پدیده‌ای که معلولی از وضعیت معیشتی حاکم بر این سرزمین بوده است. در بررسی نقش دین در توسعه یا عقب‌ماندگی جامعه و تفاوت غرب با ایران چند پرسش طرح می‌گردد: یکم، آیا بین توسعهٔ غرب و مسیحیت و عقب‌ماندگی ایران و اسلام رابطه‌ای وجود دارد؟ آیا نقش مسیحیت در حاکمیت جوامع غربی با نقش اسلام در حاکمیت جوامع اسلامی یکسان بوده است؟ و اصولاً در رابطه با ادغام دین و دولت بین اسلام و مسیحیت چه تفاوتی وجود دارد؟ توضیح مختصری دربارهٔ این پرسش‌ها در صفحات زیر و شرح تفصیلی آنها در فصول دیگر خواهد آمد.

منظور از ادغام دین و حکومت یا حکومت دینی، جامعه‌ای است دین‌سالار (تئوکراتیک). در جامعهٔ دین‌سالار، قوانین اجتماعی که اصولاً توافقی عقلی، نسبی، متغیر و با ارادهٔ جمعی است، براساس اصول و فقه دینی که معیاری است ایمانی، مطلق، لایتغیر و با قدرت فردی، شکل می‌گیرد. در چنین جامعه‌ای، حکومت مشروعیت خود را نه بر رضایت مردم، بلکه بر ادعای مشیّت الهی بنا می‌نهد. جامعه‌ای که در آن دولت مذهبی اعمال قدرت می‌کند، آزادی بیان را محدود می‌سازد و خلاقیت انسانی را سرکوب می‌کند. یگانگی دولت و مذهب به خلق قدرتی متمرکزتر و مطلق‌تر منجر می‌شود، مسئله‌ای که به ایجاد مانع در برابر عقلانیت انسانی، سکولاریسم (رستارگرایی)[1] اجتماعی، و پلورالیسم

۱. واژه *رَستار* را معادل لغت انگلیسی سکولار (Secular) در زبان انگلیسی و لائیک (Laïque) در زبان فرانسه به‌کار گرفته‌ام. رَستار به مانند سکولار صفت است. مصدر آن رَستن و اسم مصدر آن رَستگی است که به‌ترتیب در برابر سکولاریتی (Seculatiry) و سکولاریسم (Secularism) استفاده شده است. معنای لغوی سکولار، دنیوی، غیرروحانی و آزاد و رها شده از قید و بند سنن و جدا شده از دین است. مثلاً کشیش سکولار به‌معنای روحانی آزاد است. بنابراین سکولار به‌معنای مخالف دین و یا حتی فرد غیردینی نیست، بلکه مخالف دخالت دستگاه دینی در امور دنیوی و معتقد به جدایی آنها از

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

(کثرت‌گرایی) سیاسی، یعنی سه عنصر بنیادین تمدن مدرن می‌انجامد.

از آنجایی که ادغام دین و دولت به‌شکل‌های مختلف طرح گردیده است، توضیحی کوتاه در این‌باره ضروری به‌نظر می‌رسد. اصولاً ادغام دین و دولت در اسلام با مسیحیت مقایسه شده است. در مورد این مقایسه دو دیدگاه وجود دارد.

نخست، نظریهٔ غالب مبنی بر این‌که رابطهٔ دین و دولت در اسلام متفاوت از مسیحیت است. در حالی‌که در مسیحیت، کلیسا و دستگاه حکومتی از آغاز هویتی جدا از یکدیگر داشتند، در اسلام این‌دو از آغاز یکی بودند. «زیرا نخستین کلیساهای مسیحی، نوعاً نهادی شهری (مدنی) بودند»[1] که مورد حمایت سنت‌های رومی قرار داشتند. خردگرایی، یا محاسبهٔ همه جانبهٔ رفتار، از جمله رفتار مذهبی، بیشتر با زندگی شهری آمیخته بود تا با زندگی روستایی که زندگی در آن در معرض مخاطرات طبیعی قرار داشت.[2] این در حالی است که اسلام در جامعه‌ای عقب‌مانده، محیطی خشک و کویری و مناسباتی قبیله‌ای ظهور کرد، تا به نیازها و علایق قبایل عرب که عمدتاً به شکل بادیه‌نشینی زندگی می‌کردند، پاسخ گوید.[3] حتی «جمعیت ساکن در شهرهایی مانند حجاز و نجد، هیچ‌گونه فرهنگ باستانی از خود به‌وجود نیاوردند.»[4] بلکه در اثر مراودات بازرگانی با فرهنگ‌های مجاور از بیزانس تا سومر، و ایران آشنایی پیدا کردند و از آن متأثر شدند. اینگونه تجربه‌ها پایه و اساس احکام دینی قرار گرفتند. چنانکه عبدالرحمان البزاز می‌نویسد: «بسیاری از اصولی که اسلام تأکید کرده و جزو خود درآورده، از سنن باستانی عربند که در اسلام [به‌صورت احکام امضائی] تهذیب و شخصیت تازه یافته‌اند. احترام به کعبه و زیارت آن، سنت قدیمی عرب است. و

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

یکدیگر است. معنای لغوی رَستار در زبان فارسی معادل رستگار به معنای رها، آزاد، آسوده و رها شده و نجات یافته است. این معنا بیانگر مفهوم اجتماعی و فلسفی سکولار است.

رَستگی یا رَستارگرایی (Secularism) به‌معنای ساختار اجتماعی و اعتقادی مربوط به دنیوی و غیردینی بودن امور و جدا نگاهداشتن تمام اشکال و تشکل‌های مذهبی از حوزه‌های همگانی جامعه مانند دولت است.

تحولات اصلاح‌گرایانهٔ اخیر جامعهٔ ایران استفاده از دو واژهٔ دیگر در کنار رستارگرایی (Secularism) را بسیار متداول و ضروری ساخته است: خردگرایی (Rationalism) و کثرت‌گرایی (Pluralism) همراه با رستارگرایی (Secularism) سه رکن اساسی تمدن مدرن هستند. واژهٔ رستارگرایی را پیش از این در ماهنامهٔ *کیان* توضیح داده‌ام.

1. Reinhard Bendix, p. 322.
2. Daniel Chirot, op. cit.
3. Ibid.
4. Ibid., P. 87.

هکذا بسیاری از احکام و آداب خود حج.»[1] بنابراین عادات دینی چه در غرب و چه در شرق تجربه‌هایی زمینی‌اند، نه آسمانی، پس قابل تغییرند.

به این ترتیب می‌توان گفت که اسلام، پس از توسعهٔ متصرفاتش، خود را با مصالح نظام کشاورزی در سرزمین‌های جدید وفق داد. اما مسیحیت درست برعکس، به سرزمین‌های دیگر وارد گردید و با فرهنگ طبقهٔ متوسط در مناطق شهری عجین شد. در مقایسه با «اسلام که حکومت متمرکز و امپراتوری دینی ایجاد کرد، مسیحیت سازمان کلیسایی غیرمتمرکز به‌وجود آورد. کلیسا به‌عنوان یک نیروی سیاسی مستقل در کنار دیگر نهادهای قدرت قرار گرفت، به‌طوری که گاه جانب پادشاهان گاه جانب خان‌های فئودال و حتی گاه جانب بازرگان شهری را می‌گرفت.[2] در حالی‌که در اسلام حکومت حامی دین تلقی می‌شد. ایرا لپیدُس می‌نویسد «مسلمانان حکومت و امپراتوری را به‌عنوان حامی نهایی عبادت، تعلیم، و شرع و قانون می‌شناختند.»[3]

شاید سرشناس‌ترین تاریخ‌دان و اسلام‌شناسی که معتقد به تفاوت بنیادین اسلام و مسیحیت است و آن را مسبب توسعهٔ غرب و عقب‌ماندگی جهان اسلام می‌داند، برنارد لوئیس است. وی می‌نویسد:

«در اسلام کلاسیک، هیچ تفاوتی بین دین و دولت وجود نداشت. در مسیحیت وجود دو قدرت به ریشه‌های آن برمی‌گردد، که به پیروانش دستور می‌داد امور مربوط به سزار (دولت) را به او وانهند و امور مربوط به دین (خدا) را به کلیسا (خداوند). در سراسر تاریخ مسیحیت دو قدرت وجود داشته است: خداوند و سزار، که اولی امور مربوط به کلیسا را نمایندگی می‌کرده و دومی امور مربوط به دولت را. آنها گاه به‌هم مربوط می‌شدند، گاه از یکدیگر جدا بودند، ممکن بود با هم هماهنگ، یا در تضاد باشند. یکی ممکن بود بر دیگری غلبه داشته باشد، یا در امور دیگری مداخله کند، دیگری ممکن بود اعتراض کند، همان‌طوری که امروز ما دوباره [این تجارب] را می‌آموزیم. ولی همیشه آنها دو تا بودند.

۱. عبدالرحمن البزاز، من وحی العروبة، نقل از حمید عنایت، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمهٔ بهاالدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۲.

2. Reinhard Bendix, op cit., p. 323.

3. Ira M. Lapidus, A Hisory of Islamic Societies, Combridge University Press, 1991. P. 264.

قدرت معنوی و قدرت دنیوی. هر کدام با قوانین و دستگاه قضایی خود، ساخت و سلسله مراتب خود. در حالی‌که در اسلام پیش از عصر مدرن، نه دو قدرت، بلکه یکی وجود داشت. بنابراین مسأله جدایی آنها نمی‌توانست مطرح باشد. جدایی دین و دولت که عمیقاً در مسیحیت ریشه داشت، در اسلام و زبان عربی باستان و سایر زبان‌هایی که واژه‌های روشنفکری و سیاسی خود را از زبان غربی کسب کرده‌اند، وجود ندارد. در زبان باستان عرب واژه‌های دو گانه‌ای چون روحانی و غیرروحانی، زمینی و آسمانی، دینی و سکولار وجود نداشت.»[1]

در برابر این نظریه که در میان اسلام‌شناسان غربی وجه غالب است، نظریهٔ دومی مطرح می‌شود که معتقد است میان مسیحیت و اسلام در زمینهٔ جدایی یا ادغام دین و دولت تفاوت ماهوی وجود ندارد. این شباهت در تاریخ کلاسیک هر دو دین کاملاً بارز است، ولی در دنیای مسیحی غرب جدایی دین و دولت از هنگام پیدایش تمدن معاصر مشخص گردید. از میان اسلام‌شناسانی که معتقد به نظریهٔ دوم‌اند، می‌توان از ایرا لپیدُس، نیکی کدی، سامی زبیده، نزیه ایوبی و محمد آرکون نام برد.[2] در حالی‌که نیکی کدی موضعی معقول و واقع‌بینانه در مورد جنبه‌های تفاوت کمی اسلام و مسیحیت در دوران کلاسیک و پیشامدرن بیان می‌دارد و تفاوت را عمدتاً از عصر مدرنیسم می‌داند، محمد آرکون به عدم وجود حکومت در زمان پیامبر و وجود سکولاریسم در دوران خلافت امویان و عباسیان اعتقاد دارد.[3] به‌نظر من، برخلاف این ادعا، یگانگی نهاد دین و دولت، حداقل در دوران

1. Bernard Lewis, The Political Language of Islam, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 2-3.

۲. نک.

Ira M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", (IJMES) International Journal of Middle East Studies, Cambridge University Press, vol. 6. Nov. 4, Oct. 1975, pp. 363-385, Nikki R. Keddie, Iran and the Muslim World: Resistance and Revolution, New York University Press, Washington Square, New York, 1995. Sami Zubaida, Islam, The People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East, Routledge, London and New York, 1989. Nazih Ayubi, Potical Islam: Religion and Politics in the Arab World, Routledge, London and New York, 1991. Mohammed Arkoun, The Concept of Authority in Islamic Thought", Klaus Ferdinald and Meh Mozaffari, eds. Islam: State and Society, Curzon Press, London, 1988.

3. Mohammed Arkon, Ibid.

خلافت اسلامی، که خلیفه هم فرمان دینی و هم فرمان حکومتی صادر می‌کرد و حکمرانان مناطق به نام او خطبه می‌خواندند، وجود داشت.

ایرا لپیدُس در مورد ادغام دین و دولت می‌نویسد که در عصر پیامبر این یگانگی وجود داشت، زیرا پیامبر خواست خداوند را بیان می‌داشت بنابراین اعتماد سیاسی به او از موقعیت دینی‌اش ناشی می‌شد. پس از فوت پیامبر، خلفا همین بنیاد را حفظ کردند، به‌طوری که این سنت در مناسبات طایفگی و قبیله‌ای اعراب تداوم یافت و مورد استفاده‌های شخصی قرار گرفت. این روند حتی زمانی که خلفای اسلامی از خط اسلام نیز خارج شدند، ادامه یافت.[1]

نیکی کدی با تأکید بر روابط دولت و دین در کلیسای ارتدکس اروپای شرقی و رابطهٔ دین و سیاست در دنیای غرب پیش از مدرنیسم، تفاوت کنونی جدایی دین و دولت در غرب و یگانگی آن دو در دنیای اسلام را پدیده‌ای جدید می‌داند که از زمان مدرنیسم آغاز گردید. وی می‌نویسد:

«در دنیای پیشامدرن رابطه دین و دولت در مسیحیت و اسلام از یک سطح نسبتاً مساوی برخوردار بود.»[2] کدی تأکید می‌کند که تفکیک نهاد دین و دولت در اسلام از زمان سلطهٔ قبایل بارز گردید. «استقلال حکمران از کنترل دینی زمانی رشد کرد که نیروهای نظامی و قبیله‌ای قدرت فزاینده‌ای به‌دست آوردند.»[3]

رینهارد بندیکس (Reinhard Bendix) در پیروی از دیدگاه ماکس وبر در مورد رابطهٔ میان حکومت و کلیسا دقت بیشتری به کار می‌گیرد و مسیحیت را پدیده‌ای یک‌دست نمی‌داند، وی می‌نویسد: «برخی مذاهب، به‌عنوان مثال اسلام و لوترانیسم (Lutheranism) [شاخه‌ای از مسیحیت] مخالف یک تشکیلات و سازمان‌دهی مذهبی جداگانه هستند، و یا آن را نادیده می‌گیرند. در حالی‌که کاتولیسم و کالوینیسم (Calvinism) مشخصاً مدافع یک تشکیلات دینی مستقل هستند.»[4] نظریهٔ ادغام دین و دولت از آنجا ناشی می‌شد که «تمامی

1. Ira Lapidus, Ibid, op cit., 1991. 2. Nikki R. Keddie, op cit., p. 34.

3. Reinhard Bendix, Max Weber. op cit., 1977, p. 322.

4. Reinhard Bendix, Max Weber. An Intellectual Portrait, University of California Press, op cit., 1977, p. 322.

قدرت دنیوی نمایندهٔ شیطان شناخته می‌شدند، زیرا به‌دنبال فره‌مندی خود بودند، که در رقابت با فره‌مندی حکومت الهی قرار می‌گرفت. حکومت‌ها باید خود را برای خدمت به اهداف کلیسا (دین) آماده نگاه‌دارند.»[1]

دربارهٔ تجربه ادغام دین و دولت در جهان اسلام می‌توان افزود از آنجایی که اعراب شیوه مملکت‌داری را از ایرانیان آموختند تجربهٔ ایرانی یگانگی دین و دولت نیز به آنها منتقل شد و جزو احکام دینی درآمد. آنچنان‌که در فصول دیگر توضیح داده‌ام، ادغام دین و دولت یک ضرورت تاریخی برای اقوام عرب بود و تجربهٔ ایرانیان نیز از زمان امپراتوری ساسانیان وارد دنیای عرب شد. اردشیر بابکان بنیان‌گذار سلسلهٔ ساسانیان (۲۲۴ بعد از میلاد) یک مغ (روحانی زردشتی) و آیین زردشت مذهب رسمی دولت بود. به‌طوری که دین و دولت در ایران دو ستون یک سلسله محسوب می‌شدند و هیچ تنش و جدایی و مفارقتی بین آن‌دو به‌چشم نمی‌خورد.[2] به‌دنبال سلطهٔ اعراب بر ایران این انگار ابتدا از طریق دو کتاب دربارهٔ اخلاق سیاسی توسط ابن‌مقفع عالم و نویسندهٔ ایرانی و کاتب دستگاه حکومتی بنی‌امیه (۷۵۰-۶۴۱م) و اوایل سلسلهٔ عباسیان (۱۲۸۵-۷۵۰م) به جهان اسلام وارد شد. این کتاب‌ها ***کتاب‌الصحابه*** و ***ادب‌الکبیر*** و ***ادب‌الصغیر*** نام داشتند که از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده بودند.[3] احتمالاً هدف ابن‌مقفع از ترجمهٔ این کتب ترویج فرهنگ ایرانی در میان حکومت‌گران عرب بود.

آنچه من در این نوشته بر آن تکیه کرده‌ام این است که سطح رابطهٔ دین و دولت در دنیای مسیحیت و اسلام یکسان نبوده است. افزون بر آن، اسلام برخلاف مسیحیت دستگاهی از

1. Ibid., P. 323.

۲. آرتور کریستن‌سن، ***ایران در زمان ساسانیان***، ترجمهٔ رشید یاسمی، چاپ هشتم، دنیای کتاب، ۱۳۷۵.

۳. حسین آبادیان، ***مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه به انضمام رسائل علمای موافق و مخالف مشروطه***، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴. یکی از متفکران عرب به‌نام الحجاز (د. ۸۶۹ میلادی) با الگوبرداری از آثار ابن‌المقفع به تلفیق ادب ایرانی و انسان‌گرایی عرب پرداخت و کتاب‌هایی به‌نام ***کتاب‌التاج*** و ***کتاب المحاسن و المنادی*** نوشت. (نک. آرتور کریستن سن، پیشین) Lapidus, Ibid, 1991. کتاب ***قابوس‌نامهٔ*** عنصرالمعالی، ***نصیحت‌الملوک*** امام محمد غزالی، و ***سیاست‌نامهٔ*** نظام‌الملک از دیگر آثار مکتوب در این زمینه هستند. نظام‌الملک در کتاب خود به گونه‌ای مبالغه‌آمیز به تمجید خسرو انوشیروان پادشاه ایران پرداخته و او را نمادی از عدالت خوانده است. وی در عین حال مدافع سرسخت قوانین دینی اسلام بود و برای ترویج آن برای اولین بار اقدام به تأسیس مدارس دینی نمود.

قواعد اقتصادی، فلسفهٔ زندگی، نظام اجتماعی و حکومتی را با خود دارد.[1] بسیاری از مسلمانان معاصر یا نویسندگان اسلام‌شناسی که دربارهٔ یک نظام ایده‌آل اسلامی نوشته‌اند، این نگرش را ارائه می‌دهند که اسلام برابر با دین و دولت (السلام دین و الدوله) یا دین و دنیا (السلام دین و الدنیا) است.[2] به‌همین دلیل زمانی که حوزهٔ دین و سیاست نیز دو تا می‌شد همواره بین قدرت خلیفه و سلطان کشمکش ایجاد می‌گردید. البتّه مسیحیت نیز در دوره‌هایی کنترل دولت را در اختیار داشت. در چنین شرایطی ادغام دین و دولت به‌صورت عامل کُندکننده و حتی بازدارنده و مخرب در راه توسعهٔ جامعه عمل می‌کرده است. امّا لپیدُس نیز در یکی از آخرین آثار خود ضمن برشمردن میزان رابطهٔ دین و دولت در جوامع مختلف اسلامی در دوره‌های متفاوت و تأکید بر نقش دولت در زمینهٔ نظارت بر رعایت عبادت و قوانین دینی در جوامع خاورمیانه‌ای، معتقد است که مسیحیت بر جدایی دین و دولت تکیه دارد. او می‌نویسد «ظرفیت برای سکولاریسم جزو سرشت کلیسای مسیحی است.» در غرب «نه تنها کلیسا و دولت نهادهای جدا از هم بودند، بلکه انجمن‌های مسیحی و جوامع زستار (سکولار) بنیادهای جدایی داشتند.»[3] او هم‌چنین اضافه می‌کند که ارزش‌های بنیادین مسیحیت بر اهمیّت آزادی فردی تکیه دارد.[4] که در آن قوای محرکهٔ رستارگرایی (سکولاریسم) حافظ فردگرایی بود. این در حالی است که اسلام تابعیت فردی یا شهروندی را که در فرهنگ کلاسیک غرب عنصری اساسی است، چندان مورد توجه قرار نمی‌دهد. «قرآن انسان را قطع نظر از عقاید و پایگاه سیاسی‌اش به‌رسمیت می‌شناسد، ولی واژه‌ای برای شهروند ندارد. به‌همین جهت است که مسلمانان در اعصار جدید ناگزیر شده‌اند اصطلاحات جدیدی برای این مفهوم وضع کنند. مواطن در عربی، شهروند در فارسی، وطن‌داش در ترکی که همه واژه‌هایی نوساخته‌اند.»[5]

۱. عبدالرحمان البزاز، پیشین.

2. Gudrun Kramer, Techniques and Values: Contemporary Muslim Debates on Islam and Democracy in Gema Martin Munoz (Hrsg), Islam Modernism and The West. Cultural and Political Relations at the end of the Millennium, London, New York (I. B. Tauris) 1999. pp. 174-190.

3. Ira M. Lapidus, A Hisory of Islamic Societies, op cit., 1991. P. 269.

4. Ibid, P. 270.

۵. حمید عنایت، پیشین، ص ۲۲۳.

با توجه به تفاوت‌های تاریخی، فرهنگی و دینی میان اسلام و مسیحیت این نوشته تأکید دارد که دین، چه مسیحیت و چه اسلام، در بطن خود از جامعه جدا نبوده است. هر دوی این ادیان برای حکم‌رانی بر جامعه از طریق قوانین الهی شکل گرفته بودند. با این‌همه، دولت کلیسایی تحت تأثیر عناصر بنیادین جامعه و تمدن مدرن یعنی خردگرایی، سکولاریسم و پلورالیسم در غرب قرار گرفت. مصادر و منابع این عناصر فلسفهٔ عقلی یونان، قوانین روم، تیول فئودالی، و اخلاقیات تجارتی بود. «هر کدام از اینها دنیایی از ارزش‌های مستقل از عقاید مسیحی را بنا گذاشتند.[1] لیپدُس اضافه می‌کند که «نیروی بالقوهٔ سکولاریسم در سرشت مذهب مسیحیت بیشتر وجود داشت.»[2] جدایی دین و دولت در غرب ناشی از رشد نیروی خارج از این دو نهاد، یعنی رشد سرمایه‌داری بود که شدیداً به جدایی این دو نهاد احتیاج داشت. البته پیام مسیحیت مبنی بر وانهادن امور مربوط به دولت به سزار و امور مربوط به دین به کلیسا در جهت‌گیری آن در شرایط مساعد پس از قرون وسطا در این جدایی بسیار مؤثر بود. ولی چنین برداشتی از دین نیز ناشی از شرایط عینی زمانی و مکانی پیدایش مسیحیت بود. به‌طور مسلم وجود زمینه‌های اعتقادی جداسازی حوزه‌های قدرت در مسیحیت به امر جدایی دین و دولت در غرب کمک کرد و عدم وجود چنین زمینه‌ای در اسلام به دشواری فزایندهٔ جدایی دین و دولت در جوامع اسلامی چون ایران افزود. جدایی دین و دولت در اسلام می‌تواند از طریق رشد مناسبات رقابتی اقتصاد و سیاست عملی گردد.

سرمایه‌داری در غرب پدیدار شد و این جدایی به ثمر رسید و راه برای توسعهٔ همه‌جانبهٔ جامعه باز شد. در شرق ـ از جمله ایران ـ سرمایه‌داری به‌وجود نیامد، بنابراین دلیلی برای جدایی دین و دولت در نظام مبتنی بر زمین نبود. این یگانگی مانع بسیار بزرگی در راه توسعهٔ ایران بود. باز تأکید می‌کنم که این عدم جدایی نه ناشی از دو گانگی رابطهٔ دین و دولت در مسیحیت و اسلام، بلکه ناشی از رشد نیروی سوم، یعنی سرمایه‌داری بود که نه مسیحیت در به‌وجود آوردن آن در غرب نقشی داشته و نه اسلام در عدم پیدایش آن در ایران.[3] ادامهٔ نوعی خلافت اسلامی در ترکیه تا سال ۱۹۲۴ و احیای حکومت اسلامی در

1. Ira M. Lapidus, op. cit., p. 270. 2. Ibid., p. 269.

۳. از نظر ماکس وبر تفکیک پروتستانتیسم از مذاهب دیگر و مرتبط دانستن آن با رشد سرمایه‌داری غرب به معنای فراهم

ایران به سال ۱۳۵۷ به‌نام امامت، باید در محاسبات پتانسیل رابطهٔ دین و عقب‌ماندگی جامعه گنجانده شود. یگانگی دین و دولت، به‌عنوان یک نیروی نهادین ایدئولوژیک در ایران نیز مانع از پلورالیسم سیاسی بوده است.

عوامل مختلفی در ساخت تمدن معاصر غرب دخیل بوده‌اند. این عوامل از جمله فرهنگ هلنی و منطق رسمی یونان، قوانین روم، پیدایش مسیحیت و سیستم پاپی کاتولیک، شهر ـ دولت، رنسانس، اصلاح‌طلبی، نهضت روشنگری و انقلابات متعدد بورژوازی بوده‌اند.[1] رشد مسیحیت در ارتباط تنگاتنگ با روند رشد تمدن غرب بوده است. نگارش انجیل به زبان یونانی، خواه‌ناخواه، مسیحیت را متأثر از فرهنگ هلنی کرده است. در عین حال پیدایش و شکل‌گیری این عوامل خود از وضعیت اقتصادی ـ اجتماعی و شیوه‌های ممکن برای تأمین نیازمندی‌های مردم ناشی شده است که در فصول بعدی به آن پرداخته می‌شود. بنابراین، توضیح این ویژگی‌ها و تفاوت آنها با شرق ضرورتی است که در فصول بعدی به آن پرداخته می‌شود.

یک اشتباه رایج

در تفکیک تفاوت شرق و غرب و چرایی عقب‌ماندگی ایران و پیشرفت غرب، یک عامل اصلی از دیده‌ها پنهان مانده است. نادیده گرفتن این عامل می‌تواند به توضیحات و تحلیل‌های غلط منجر شود. این عامل چیست؟ تمدن معاصر غرب یا مدرنیسم را نباید با تمدن‌های ادوار پیش از آن چه در غرب و چه در شرق یکی شمرد. مناسبات اقتصادی، تضاد سیاسی و طبقاتی، بدیل حکومتی و اساساً کلیهٔ روابط افراد در این تمدن دگرگونه شد. این تمدن در غرب پیدا شد و منشأ بسیاری دگرگونی‌های دیگر در حوزهٔ حقوق اجتماعی

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)
گردیدن فرهنگ راسیونالیسم لازمهٔ مناسبات سرمایه‌داری است نه سازندهٔ آن. نک. ماکس وبر، پیشین، صص ۹۱ و ۱۲۵. البته برخی از پژوهشگران غربی مسیحیت را عامل اصلی پیشرفت غرب می‌دانند. برای مثال جوال موکیر معتقد است تفاوت دینی غرب با شرق معجزهٔ توسعه در غرب را توضیح می‌دهد.
(Joel Mokyr, The Lever of Riches: Technological Creativity and Economic Progress, Oxford University Press, 1990).

1. Stanley Rothman, European Society and Politics, New York: The Bobbs-Merrill Company, Chapters 20 & 21, pp. 609-1970.

افراد نه‌تنها در غرب بلکه در جهان گردید که فرایند آن هنوز ادامه دارد. مدرنیسم یا تجدد با تمام ویژگی‌های مثبت و منفی آن در غرب متولد شد. توسعهٔ غرب و عقب‌ماندگی شرق را بدون تفکیک این تمدن از تمدن‌های پیشین نمی‌توان شناخت. اشاره‌ای به یکی از برداشت‌های رایج به توضیح این مطلب کمک بیشتری می‌کند.

عباس میلانی در کتاب ***تجدد و تجددستیزی در ایران*** ضمن اشاراتی به علل پیدایش تجدد می‌نویسد: «نخستین جوانه‌های تجدد در ایران» در قرن یازدهم میلادی و پیش از غرب شکل گرفت.[1] میلانی در کنکاش در چند متن کلاسیک ادبی و تاریخی ایران در جستجوی معرفی «منادیان تجدد فکری» در ایران است. وی، در بخشی از کتابش ضمن اشاره به سه نحله یا جریان دینی، صوفی‌گری و فردگرایی، کتاب ***چهار مقاله*** عروضی را نمونه‌ای از نحلهٔ آخر، یعنی نوعی تجدد فکری خردگرایانه می‌داند که پیش از غرب در ایران پیدا شد، ولی نتوانست رشد و توسعه یابد.[2] اگر زمینه‌های پیدایش خردگرایی را در ایران و جهان اسلام دنبال کنیم درخواهیم یافت که آنچه میلانی به‌عنوان نوعی تجدد فکری یا خردگرایی ایرانی می‌نامند ریشهٔ ایرانی ندارد، بلکه برداشت برخی از متفکران ایرانی از فلسفهٔ عقلی یونان بوده است. من این مطلب را در بخش‌هایی از این کتاب تشریح کرده‌ام. ولی همان‌گونه که وجود چنین فلسفه‌ای در غرب به‌تنهایی نمی‌توانست به پیدایش تجدد بیانجامد، نفوذ آن نیز در ایران بالطبع چنین نتایجی به‌همراه نداشت. اساساً به کارگیری واژهٔ تجدد که از عصری با ویژگی‌های متفاوت از دوران پیش سخن می‌گوید درباره ایران زیر سیطرهٔ یکی از متمرکزترین انواع اقتصاد کشاورزی (یعنی آسیایی) و قدرت سیاسی مبتنی بر ادغام دین و دولت نادرست است. پایه‌های تجدد در غرب نه ذهنی، بلکه در وهلهٔ اول عینی بوده‌اند. ایران آن‌طوری که در فصل‌های بعدی توضیح داده‌ام، در هیچ دوره‌ای از تاریخ خود نتوانست و نمی‌توانست به این پایه‌ها دست یابد. توسل به زبان و استعاره‌های ادبی و ارائهٔ نشانه‌هایی از خردگرایی در میان متفکران ایرانی، ما را در برابر پرسشی که میلانی کتاب خود را با آن به‌پایان رسانده است، یعنی «چرا آن نوزایش سقط شد.»[3] بی‌پاسخ می‌گذارد.

۱. عباس میلانی، ***تجدد و تجددستیزی در ایران***، تهران، نشر آتیه، ۱۳۷۸، ص ۱۴.
۲. پیشین، نک. مقالهٔ پایانی کتاب زیر عنوان «تجدد و اندیشه سیاسی در چهار مقاله عروضی»، صص ۳۷۰-۳۵۰.
۳. پیشین، ص ۳۷۰.

میلانی قصد دارد که از بطن متون ادبی و تاریخی گذشته ایران تجددی که فارغ از تعبد غربی بوده و رنگ و بافتی بومی داشته باشد، بیابد. علی‌رغم این خواست، بنیادهای اساسی تجدد همگی زاییدهٔ غرب‌اند. پدیده‌هایی چون سرمایه‌داری، خردگرایی، کثرت‌گرایی، رستارگرایی بومی وجود عینی ندارند. این پدیده‌ها نخست غربی و سپس جهانی‌اند.

رشد معاصر غرب در بطن سیستم سرمایه‌داری ممکن گردیده است. نظم اقتصاد سرمایه‌داری از بطن نظم اقتصادی فئودالی برآمده است. غرب در دوران فئودالیسم همچون شرق عقب‌مانده بود، به‌عبارت دیگر تفاوت چندانی میان شرق و غرب تا قبل از قرن شانزدهم وجود نداشت. بسیاری از پژوهش‌گران تلاش کرده‌اند که در بطن نظام پیشاسرمایه‌داری ایران شواهدی بیابند، مانند افول علوم، ورود اسلام، حملهٔ ترکان مغول و یا غلبهٔ ترکان آسیای میانه، که گویا اگر آنها رخ نمی‌داد، ایران حتی زودتر از غرب به تمدن پیشرفتهٔ کنونی می‌رسید. این اشتباه از آنجا ناشی می‌شود که این پژوهش‌گران تفاوت بنیادین میان مناسبات سرمایه‌داری و مناسبات فئودالی یا عصر کشاورزی را درنظر نمی‌گیرند. در نظام زمین‌داری ایران هیچ زمینه‌ای برای پیدایش سرمایه‌داری وجود نداشت. واقعیت این است که اگر سرمایه‌داری در غرب پیدا نشده بود، و یا امپراتوری اسپانیا (در زمان هاپزبرگ) در قرن پانزدهم توانسته بود، آن‌طور که اراده کرده بود، کلیهٔ اروپا را زیر قدرت متمرکز خود درآورد، تولد این نظام احتمالاً در آن زمان پا به عرصهٔ هستی نمی‌گذاشت. تلاش توسعه‌طلبانهٔ هاپزبرگ فراتر از توانایی‌های نظامی و اقتصادی اسپانیا بود. لذا قدرت‌طلبی وی، تجارت در حال رشد این کشور را ویران ساخت و جاه‌طلبی‌های خودکامهٔ او ناکام ماند.[1] در نتیجه، کنترل سرسختانهٔ مذهب رسمی آموزهٔ کاتولیک که او حامی آن بود، اقتدار خود را بر تفکر انسان از دست داد. دانیل شیرات در مورد نقش سرکوب تفکر توسط مقامات مذهبی می‌نویسد: «اگر نیوتون در آن زمان در ایتالیا زندگی می‌کرد، کارهایش ممنوع می‌شد، و مثل گالیله به زندان می‌افتاد، یا حتی سرنوشت بدتری در انتظارش بود.»[2] تفاوت میان انگلستان، وطن ایزاک نیوتون، و ایتالیا، مقر پاپ، رسیدن

۱. دولت‌های عثمانی و فرانسه در ایتالیا، کشورهای اروپای شرقی و مدیترانه‌ای با نیروهای نظامی هاپزبرگ درگیر و مانع از توسعه‌طلبی‌های آن شدند (نک. ایرا لیدُس، پیشین).
2. Daniel Chirot, Ibid., p. 66.

بورژوازی به قدرت سیاسی در انگلستان بود. بقیهٔ عوامل جانبی بودند.

آنچه تمدن معاصر غرب را میسر ساخت، شیوهٔ تولید سرمایه‌داری بود و آنچه شیوهٔ تولید سرمایه‌داری را به‌وجود آورد مناسبات فئودالیسم اروپایی بود. آن‌چه فئودالیسم را میسر ساخت، مالکیت خصوصی بر زمین بود. این هر سه در ایران غایب بوده‌اند.[۱]

نفوذ سرمایه‌داری غرب در ایران در قرن نوزده و بیست، نمی‌توانست پیش شرط‌های لازم فوق الذکر را بسازد. بلکه برعکس، غلبهٔ هنجارهای فرهنگ سنتی و دینی در ایران، مقابله با پیدایش سرمایه‌داری و جلوگیری از نفوذ غرب، چارچوب جنبش‌های روشنفکری و سیاسی این دوره را شکل داد. در چنین شرایطی و به دلیل حفاظت از منابع ملی، رسالت فرهنگ ایرانی و پاسداران روشنفکر آن، مقابله با عوامل بیگانه بود نه فراگیر ساختن تمدن غرب و کمک به رشد سرمایه‌داری در ایران. عقیدهٔ رایج به‌درستی بر این بود که غرب به‌دنبال منافع خود در ایران است، نه در پی توسعهٔ آن. با این‌همه، این بیگانگان موفق شدند تا در پی منافع خود بنیان‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جدیدی را در ایران بنا نهند و با دفاع از خوانین زمین‌دار و پادشاه سد راه رشد سرمایه‌داری صنعتی شوند. آیا این بدان معناست که ایران وارد مرحلهٔ سرمایه‌داری نشد؟ برعکس، سرمایه‌داری مناسباتی براساس تولید برای سود به‌جای مصرف است. سرمایه‌داری از مراحل مختلف کشاورزی، تجارتی، صنعتی و مالی گذر و رشد کرده است. مناسبات اقتصادی ایران در مرحلهٔ سرمایه‌داری تجاری درجا زده است. نفوذ غرب تضاد میان گروه‌های مختلف ایدئولوژیک را در ایران تشدید کرد و شکاف ملی، فرهنگی و سیاسی میان دو فرهنگ به مسئلهٔ اصلی در جامعه تبدیل شد این تضاد و اثرات آن در فصل آخر کتاب توضیح داده شده است.

رابطهٔ انسان با طبیعت، یا نقش عامل جغرافیایی در توسعه

انسان از طریق کار خود با طبیعت رابطه برقرار می‌کند. کار واسطهٔ میان طبیعت و ارزش

۱. به عبارتی باید گفت این کشف مارکس بود که سرمایه‌داری را مرحلهٔ ویژه‌ای از تاریخ بشر دانست که نیروی اصلی حرکت آن، برخلاف مراحل پیشین، تولید ارزش اضافی بود. اگرچه بسیاری از اقتصاددانان معاصر، تئوری مارکس و به‌همراه آن تئوری‌های اقتصاددانان کلاسیک، آدام اسمیت و دیوید ریکاردو را بی‌ارتباط با پیچیدگی‌های مشکلات اقتصادی کنونی می‌دانند. برای مثال نک. J. A. Schumpeter, Imperialism and Social Classes, Kelley, New York, 1951، هم‌چنین می‌توان به کتاب *تاریخ تحلیل اقتصادی* از جوزف شومپیتر، ترجمهٔ فریدون فاطمی مراجعه کرد.

است. از دیدگاه آدام اسمیت،[۱] کار واحد سنجش ارزش است و به‌نظر مارکس کار هم میزان و هم منبع ارزش است.[۲] اصولاً ثروت در حیات بشری در گسترهٔ تاریخ، از ترکیب **کار** و **طبیعت** حاصل گردیده است.[۳] رابطهٔ میان انسان و طبیعت، به‌تدریج به رابطهٔ میان خود انسان‌ها تغییر می‌یابد. این رابطه خود منبع دیگری برای ارزش است. جورج لوکاچ اشاره می‌کند که کار ضرورتاً نباید به‌طور مستقیم با طبیعت ارتباط داشته باشد، بلکه می‌تواند دیگران را از طریق آموزش، سازمان‌دهی و رهبری تحت تأثیر قرار دهد. برای مثال پیدایش نهاد قدرت یعنی دولت را می‌توان نتیجه کار، تولید و انباشت محصول دانست.[۴] سی. اس. لوئیس در این‌باره می‌گوید: «برتری قدرت انسان بر طبیعت اغلب به برتری انسان بر انسان تبدیل می‌شود و طبیعت به‌صورت ابزاری در خدمت این برتری قرار می‌گیرد.»[۵] نیکی کدی نیز در توضیح تفاوت رشد تمدن‌های مختلف، به‌ویژه عقب افتادن جوامع خاورمیانه‌ای، معتقد است که نقش عوامل جغرافیایی، اکولوژیک (بوم‌شناختی)، تکنولوژی و رابطهٔ متقابل آنها با انسان بسیار مهم بوده است. مطالعهٔ این عوامل دلایل عقب‌ماندگی این جوامع را که اولین مرکز تمدن پیشرفتهٔ بشری بودند، نسبت به اروپا در عصر مدرن توضیح می‌دهد.[۶] در ارزیابی از توسعه یا عقب‌ماندگی جامعه، افزون بر نقش طبیعت، رابطهٔ متقابل فرهنگ مادی، یعنی دستاوردهای مادی ساخت انسان مانند تکنولوژی و فرهنگ غیرمادی یعنی عامل و معلول فکری این دستاوردها مانند فلسفه، نظریه‌های علمی و سیاسی و شکل حکومتی باید درنظر گرفته شود.

ماروین هریس باتوجه به دیدگاه انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) نتیجه می‌گیرد که ثروت

1. Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, London: Routedge, 1776.

2. Karl Marx, Capital, Vol. I, Chapters 5, 10, 14, and 16.

۳. مارکس از قول ویلیام پتی (William Petty) دربارهٔ نقش طبیعت و کار در تولید ارزش می‌نویسد که زمین مادر ارزش و کار پدر ارزش است (نک. کاپیتال، ج ۱).

4. Gyorgy Lucas, Introduction to the Onthology of the Social Object, Warsas: PWN (Polish Scientific Publisher), 1982-4 in Piotr Sztompka, op. cit.

5. Joel Mokyr, Ibid, P. 155.

6. Nikki R. Keddie, "material culture, technology, and geography: toward a holistic Comparative Study of Middle East", in Juan Cole (ed.), Comparative Muslim Societies and State in a World Civilization, Ann Arbor: University of Michigan, 1992, pp. 31-62.

اولیه از طریق کار سخت گردآوری شد و «ظهور حکومت‌های نخستین به‌عنوان پیامد تراکم محصولات کشاورزی بهتر قابل درک است.»[1] جرد دایموند رابطهٔ کیفیت طبیعت و محیط‌زیست را با میزان تولید مواد غذایی از یک‌سو و ارتباط تولید بیشتر مواد غذایی مورد نیاز انسان با رشد تکنولوژی را از دیگر سو در جوامع مختلف و دوره‌های مختلف در کتاب خود نشان داده است.[2] مسلماً کار با کیفیت برتر با طبیعت غنی‌تر، حاصل بزرگ‌تری به‌بار خواهد آورد. کمیّت و کیفیّت این دو عامل هم در انسان‌ها و هم در محیط زیست و مراودهٔ اجتماعی آنها اغلب متفاوت است. برای مثال زمانی که تکنولوژی در مراحل اولیهٔ خود به‌سر می‌برد، حتی منابع غنی طبیعی مانند دریاها و کوه‌ها مانع توسعه بودند، تنها تکنولوژی پیشرفته انسان را قادر ساخت که بر موانع طبیعی غالب آید و آنها را به منابع تولید تبدیل کند. هگل در ***فلسفهٔ تاریخ*** و دربارهٔ «بنیاد جغرافیایی تاریخ جهان» می‌نویسد: «دریاها و رودخانه‌ها انسان‌ها را به یکدیگر نزدیک می‌کنند، در حالی که کوه‌ها آنها را از هم جدا نگه‌می‌دارند.»[3] این بخشی از رابطهٔ انسان با طبیعت است. پلخانف، فیلسوف روسی، در تأیید بیان هگل و یا به‌عبارتی در تکمیل گفتهٔ او می‌نویسد که دریاها، آن‌گاه که نیروهای مولد، یعنی تکنولوژی و دانش بشری به سطح نسبتاً بالایی رسیده باشد، انسان‌ها را به یکدیگر نزدیک می‌کند.[4] در سطح پایین‌تر و محدودیت بیشتر تکنولوژیک، هم‌چنان که فردریک راتزل، جغرافی‌دان آلمانی، متذکر می‌شود «دریاها بزرگ‌ترین موانع رابطهٔ قبایل جدا از یکدیگرند.»[5] از این‌رو عنصر جغرافیایی در میزان ارزش‌های تولید شده، دارای اهمیت است. نژاد انسانی و خصوصیات جسمانی، فرهنگ، آداب و رسوم، سنت‌ها، اعتقادات و غذا و لباس نیز در روند سازش انسان با طبیعت شکل می‌گیرند.

1. Marvin Harris, Cornibals and Kings: The Origins of Cultures, New York, Random House, 1970, p. 70.

2. Jared Diamond, Guns, Germs, and Steel: The Facts of Human Societies, W. W. Norton and Company, New York, 1997/1999.

3. G. Plekhanov, Fundamental Problems of Marxism, New World, 1975, p. 50. نک. متن انگلیسی

۴. و. گ. پلخانف، ***تکامل نظریه مونیستی تاریخ***، ترجمه جلال علوی‌نیا، سعدالله علیزاده، بدون ناشر، بدون تاریخ.

5. Fredrick Ratzel, Anthrogeographic, Stuttgard, 1882, p. 92, cited in George V. Plekhanov, Fundamental Problems of Marxism, Ibid., p. 50.

برای مثال قبایل بومی (سرخ‌پوست) مقیم قارهٔ آمریکا و یا بومیان استرالیا، قرن‌ها جدا از دنیای پیشرفته‌تر اروپا و آسیا زندگی می‌کردند. دریاها، جنگل‌ها و کوه‌ها، بزرگ‌ترین موانع این ارتباط بودند. رشد صنعت کشتی‌رانی موجب کشف این سرزمین‌های جدید شد. مارکس معتقد است که تنها غنی بودن خاک عامل تفاوت بین ملل مختلف نبوده، بلکه تفاوت ناشی از گونه‌گون بودن ملل و اقوام نیز نتایج و ارزش‌های مختلف به‌بار آورده است.[1] پیچیدگی رابطهٔ انسان‌ها با اقلیم، رشد آنها و سلطهٔ بیشتر بر طبیعت، زایش نیازهای جدید انسان به‌دنبال رفع نیازهای اولیه، به کارگیری ابزار نوین تولید و کشف شیوه‌های دسترسی وسیع‌تر و سریع‌تر به منابع طبیعی، همه و همه در این تفاوت‌ها دخیل بوده‌اند.[2] فرهنگ جوامع، ***مولود*** و ***مولّد*** مناسبات اقتصادی یا معیشتی انسان است. این مناسبات به‌عنوان اجزاء فرهنگ به نظم و قاعده‌ای خاص منجر می‌شوند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اساس و بنیاد ارزش، یعنی کار انسان، شیوه و ابزار کار، نیاز و قابلیت او، و فرهنگ جامعه، همگی در بطن طبیعت به‌وجود آمده و روابط اجتماعی مشخصی را پی ریخته‌اند، هر چند که یکسان رشد نمی‌یابند. دانیل شیرات می‌گوید:

«تغییرات در نتیجهٔ فشارهای تکنولوژیک رخ می‌دهد، به این معنی که تأثیر متقابل تحولات جغرافیایی و روش‌هایی که از طریق آن انسان خود محیط را تغییر می‌دهد نظیر تولیدمثل، مهاجرت، و سازگار ساختن محصولات برای استفادهٔ خود، عامل این تغییرات است. هم‌چنان که زمین‌های حاصلخیز، جایگزین علفزارهای وحشی، جنگل‌ها، و باتلاق‌ها شد، رشد محصولات کشاورزی چهرهٔ محیط را تغییر داد، و انسان‌ها آموختند تا با استفاده از شیوه‌هایی نظیر آبیاری طبیعت را بیشتر با خود سازگار کنند. با تغییر در میزان جمعیت فشارهای جدید و بزرگتر بر منابع وارد آمد، و انسان‌ها برای تطبیق با شرایط تازه رفتار خود را عوض کردند.»[3] بطور خلاصه در فرایند تاریخ اولین عامل توسعه یا عقب‌ماندگی، یعنی شرایط جغرافیایی جامعه، اساساً از کنترل انسان خارج بوده است، به‌طوری که از آن‌پس به عامل جغرافیایی بطور مستقیم، بلکه پدیده‌های انسان‌ساخته مثل نهاد اقتصاد و سیاست در

1. G. Plekhanov, op cit., 1975. Karl Marx, Capital, Vol. I, Ibid.,

۲. و. گ. پلخانف، پیشین ۱۹۷۵ (متن انگلیسی)

3. Daniel Chirot, Ibid., 1994, pp. 11-12.

دین، جنگ و غیره نقش اساسی ایفا می‌کنند.

ارزش در بُعد نهایی، نتیجهٔ ترکیب دو عامل کار و طبیعت است. تفاوت کمی و کیفی این دو عامل آغازگر تفاوت‌های زندگی انسانی در حوزه‌های دیگر است. برای مثال، تفاوت در حوزهٔ طبیعی که تصادفی است، می‌تواند سر منشأ بسیاری از تفاوت‌های اجتماعی دیگر، مانند وجود منابع نفت در کشورهای عربی حوزهٔ خلیج فارس در دوران کنونی باشد. ابزار کار در عصر کنونی عامل بسیار مهمی در چگونگی بهره‌گیری از طبیعت است. هر چه ابزار کار (تکنولوژی ـ دانش) پیشرفته‌تر باشد، تسلط انسان بر طبیعت وسیع‌تر و برعکس هر چه جامعه عقب‌مانده‌تر باشد، ابزار کار ناقص‌تر و سلطهٔ طبیعت بر انسان بیشتر است. (مثال: عارضهٔ طبیعی مانند زلزله و صنعت خانه‌سازی). مناسبات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی انسان تابعی از سطح پیشرفت و تسلط انسان در حوزهٔ طبیعی یا طبیعت است. انسان آگاه و مجهز به دانش و تکنولوژی شانس بیشتری برای برقراری شیوهٔ مناسبات انسانی‌تر دارد. قدرت در شکل سیاسی، یعنی دولت می‌تواند عامل حفظ روابط سنتی و مناسبات طبیعی، یا عامل تغییر آن باشد. این نقطهٔ آغازین حفظ یا رفع تفاوت‌هاست.

رابطهٔ دولت و اقتصاد، که از دیدگاه کارشناسان مبحث اصلی اقتصاد سیاسی است، به نوع خاصی از مناسبات اجتماعی میان انسان‌ها منجر می‌شود. نقش جامعهٔ مدنی که خود از مناسبات اقتصادی دورهٔ خاصی برخاسته است، جداسازی این دو نهاد است، که در اساس جدایی منافع فردی از منافع عمومی می‌باشد. جامعهٔ مدنی به‌طور عام تأمین‌کنندهٔ آزادی فردی، نظم اجتماعی و رشد اقتصادی در جامعهٔ مدرن است.

در فصل آینده به بررسی نقش محیط جغرافیایی بر مناسبات انسانی و توسعهٔ جامعه خواهیم پرداخت و به تفاوت‌های تاریخی میان تمدن‌های باستانی که نقطهٔ آغاز تفاوت‌های شرق و غرب است، اشاره خواهیم کرد.

فصل دوم

رشد تمدن باستان

انقلاب کشاورزی عامل پیدایش تمدن‌های باستان

هدف اصلی این بخش توضیح چرایی و پیدایش تمدن یونان از جمله فلسفهٔ عقلی آن و ویژگی عمدهٔ تمدن پیشرفتهٔ غرب است. یکی از گره‌گاه‌های بنیادین پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی شرق، ازجمله ایران، در این توضیح نهفته است. زیرا، به گفتهٔ انگلس «بدون تمدن هلنیسم و امپراتوری روم به‌عنوان یک اساس اروپای مدرن وجود نداشت.»[1] اگرچه، آنطوری که برتراند راسل می‌نویسد مقدمتاً باید یادآور شد که «هیچ چیز شگفت‌انگیزتر از پیدایش ناگهانی تمدن یونان و یا دشوارتر از توضیح آن در سراسر تاریخ نیست.»[2] توضیح پیدایش تمدن غرب با توجه به این نکات انجام می‌گیرد. فلسفهٔ عقلی غرب در هیچ جامعهٔ دیگری از جهان یافت نشد. این فلسفه ناشی از وجود ویژگی‌های تمدن یونانی بود که می‌توان آنها را در چند اصل خلاصه کرد: ۱) به‌هم ریختن مناسبات قبیله‌ای یا تیره‌ای و جایگزین شدن آن با مناسبات طبقاتی؛ ۲) رشد روابط پولی و کالایی؛ ۳) رشد مالکیت خصوصی؛ ۴) پیدایش دولت طبقاتی؛ ۵) پیدایش موطن و پدیدهٔ شهروندی. این ویژگی‌ها در این فصل تشریح می‌شود.

تولید مازاد بر مصرف جامعه اولین عامل پیشرفت و توسعهٔ اندیشهٔ مستقل انسانی بود. چرا این پدیده در غرب رخ داد؟ جوامع انسانی پس از طی مرحلهٔ زندگی قبیله‌ای و اشتراک کار، تولید و مصرف به مرحلهٔ افزایش تفاوت‌های فردی، گروهی، درون‌قبیله‌ای و میان‌قبیله‌ای رسیدند. پیدایش دولت‌های ناحیه‌ای و سپس دولت‌های مقتدر مرکزی مربوط

1. Fredrick Engels, Anti-Dühring (Herr Eugen Dühring's Revolution in Science), New York: International Publisher, 1939, P. 200.

انگلس اضافه می‌کند که بدون برده‌داری نه دولت یونانی، نه هنر و علوم یونانی‌ها و نه امپراتوری روم وجود داشت.

2. Bertrand Russel, A History of Western Philosophy, A Touchstone Book, published by Simon and Schuster, 1972, p.3.

راسل در تفاوت تمدن‌های باستان می‌نویسد که استدلال قیاسی در یک بیان کلی از ابداعات یونانی بود.

به عصر گسترش تفاوت‌های گروهی و طبقاتی است. انقلاب کشاورزی یا انقلاب در ابزار تولید، یعنی اختراع خیش و گاوآهن مبدأ این تحول بود که حدود ۵ هزار سال پیش رخ داد. برخی از منابع تاریخی، آغاز تولید کشاورزی در منطقهٔ فلات ایران را که «انقلاب اقتصادی تولید خوراک» می‌خوانند، بیش از پنج هزار سال پیش می‌دانند.[1]

افزایش تولید

استفاده از وسایل جدید منجر به افزایش تولید مازاد بر مصرف تولیدکنندگان گردید. این پدیده هم عامل رشد تمدن و هم عامل جدایی بیشتر مردم در دوسوی فقر و ثروت بود. تا جایی که گروه‌های کثیری از مردم را به برده تبدیل و جامعه را به طبقات مشخص‌تر تقسیم کرد. این تقسیم اجتماعی، در عین حال، عامل توسعهٔ جامعه بود.

افزایش تولید دو پیامد بلافصل داشت: نخست، موجبات تغذیهٔ بهتر را فراهم آورد و سپس تولید اضافه بر مصرف به گروه‌هایی از جامعه اجازه داد تا به کارهای غیرتولیدی برای مایحتاج زندگی، مانند کارهای فکری بپردازند. این تحول پیش از یونان در تمدن‌های خاورمیانه‌ای رخ داد، ولی به‌دلیل دگرگونی‌های اقلیمی راکد ماند. در مورد تغذیهٔ بهتر انگلس می‌نویسد: «گوشت و شیر فراوانی که در اختیار آریایی‌ها و سامی‌ها بود، و به‌خصوص اثر نافع این غذاها بر رشد کودکان، شاید بتواند تکامل عالی‌تر این دو نژاد را بیان کند.»[2] جامعه توانست در مورد اثرات تولید اضافه بر مصرف، درگیر فعالیت‌های جدیدی جز کشاورزی، از جمله مبادلات بازرگانی، کارهای دستی صنعتی، ساختمانی، هنری و فکری ـ فرهنگی شود. این تغییر سرمنشأ تحول و پیدایش تمدن‌های باستان بود. از این پس تولید به‌صورت کالا درآمد. کانون اصلی این تمدن‌ها در نقاط مختلف جهان، در آفریقا، آسیا، اروپا و آمریکا قرار داشت، ولی عوامل دیگری چون وضعیت متفاوت اقلیمی و بستر این تمدن‌ها، اثرات متفاوتی در کم و کیف آنها به‌وجود آورد. در زیر، به این تفاوت‌ها اشاره می‌شود.

۱. شهلا لاهیجی ـ مهرانگیز کار، *شناخت هویت زن ایرانی در گسترهٔ پیش‌تاریخ و تاریخ*، روشنگران، تهران ۱۳۷۱، ص ۲۳۱.

۲. فردریک انگلس، *منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت*، ترجمهٔ مسعود احمدزاده، از انتشارات سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، ۱۳۵۴، ص ۴۲.

پس از ورود به این مرحلهٔ تاریخی، جوامع انسانی شاهد تحولی بزرگ در تمدن بوده‌اند. پیدایش بیش از بیست تمدن بزرگ باستان پس از هزارهٔ چهارم پیش از میلاد عمدتاً محصول دگرگونی اوّلین «انقلاب اجتماعی ـ صنعتی» یا انقلاب کشاورزی بود. تمدن‌هایی چون مصر، حبشه، سومر، اورارتو، آشور، فنیقی و فلسطین، هیتی (عرب)، ایلام، بابل، ایران، چین و هند، مایا در قارهٔ آمریکا و یونان و روم از جمله برجسته‌ترین این نمونه‌ها بودند. اوّلین و دومین مرکز این تمدن‌ها مصر در درهٔ نیل و سومر در جلگهٔ میان دو رود فرات و دجله (بین‌النهرین) بود. «تمدن‌های مصر و مزوپوتامیا کشاورزی، و ملل اطراف آن، در وهلهٔ اول دامپروری بودند.»[1] سومین مرکز تمدن اولیه در هزارهٔ دوم پیش از میلاد تمدن اژه و شبه جزیرهٔ بالکان (تمدن یونان) در طول ساحل مدیترانه‌ای آسیای صغیر قرار داشت که سپس به غرب دریای مدیترانه گسترش یافت. فنیقی‌ها و یونانی‌ها عاملان اصلی ارتباط شرق و غرب بودند. مرکز چهارم و پنجم پیدایش تمدن‌های باستان در هند در کنار رود سند و گنگ و دیگری در چین در حوضهٔ رود هوانگ بود.[2] بنابراین روشن می‌شود که سرمنشأ تمدن‌های باستان، که آغازگر سه کانون اصلی تمدن در سه منطقهٔ جغرافیایی افریقا، اروپا و آسیا گردیدند، با منابع آبی در ارتباط نزدیک بودند. هر یک از این مراکز در ادوار بعدی گسترش یافته، بر وسعت خود افزودند و یا بر یکدیگر غلبه کردند، اگر چه نتوانستند دوام یابند. از بطن این تمدن‌ها، یا از فروپاشی آنها تمدن‌های ضعیف‌تری پدیدار شدند، ولی سرانجام پس از پایان سده‌های چهاردهم و پانزدهم میلادی، تمدن معاصر غرب بر بستر یکی از این تمدن‌ها و در شرایطی دیگر به‌وجود آمد. چرایی آن در بخش‌های بعدی این نوشته توضیح داده خواهد شد.

باتوجه به آنچه ذکر شد، سه پرسش مطرح شود. نخست، دلایل پیدایش این تمدن‌ها و گوناگون بودن آنها، علت یا علل افول یا سقوط آنها و اینکه چرا تمامی تمدن‌های کهن به مرحلهٔ فکری و سیاسی و اقتصادی یونان نرسیدند؟

رشد این تمدن‌ها ناشی از اضافهٔ تولید بر مصرف در بخش کشاورزی و دامداری و علت

۱. برتراند راسل، پیشین، ص ۶.

2. Marvin Harris, Canibals and Kings: The Origins of Cultures, New York: Random House, 1997.

افول و سقوط آنها ناشی از کاهش تولید و بحران اقتصادی آنها بود که جامعه را با شورش‌های داخلی و حملات خارجی مواجه می‌کرد. خسرو خسروی در مورد ایران می‌نویسد: «بی‌شک کمیِ تولید زراعی، و به‌خصوص اندک بودن مازاد تولید و از همه مهمتر سهم اساسی تولید زراعی در درآمد ملی سبب اخذ کلیهٔ مازاد تولید از زارعان به صورت خراج و مداومت نظام برزگری می‌شد.»[1] در نظام برزگری تفاوت اساسی میان برزگر و برده وجود نداشت.[2] علاوه بر استثمار داخلی، قدرت‌های متمرکز به‌دنبال کسب منابع جدید در پی اشغال مناطق دیگر بودند و از این‌رو هزینه‌های جدیدی را بر مردم تحمیل می‌کردند.

این نکته را نیز باید یادآور شد که بعضی از تهاجم‌ها نه ناشی از وضع بد اقتصادی، بلکه ناشی از بهبود آن و با خواست سلطه بر خاک اقوام دیگر و گسترش قلمرو حکومتی و افزودن به توان مالی و قدرت حکومتی انجام می‌گرفت. گاهی این زیاده‌خواهی‌ها نیز می‌توانست منجر به مکافات داخلی و تحمیل مخارج اضافی بر جامعه شود و دولت را به سقوط بکشاند.

اما ویژگی دیگر این تمدن‌ها این بود که نه همگان به یک سطح رشد رسیدند و نه همگان در حد و زمان مشخصی دوام یافتند. در این گونه‌گونی، گذشته از تفاوت در کیفیت زمینه‌های تولید و رشد اقتصادی، عوامل فرهنگی، اجتماعی و گاهی حوادث پیش‌بینی نشده‌ای چون مصایب طبیعی و اجتماعی نیز مؤثر بود، ولی اساس پیدایش تمدن‌ها و رشد و تفاوت آنها عمدتاً از توان اقتصادی آنها برآمده است. علاوه بر آن، چگونگی به گردش درآمدن این اضافهٔ تولید بر مصرف در روند تکامل تمدن‌ها دخیل بوده است. مالکیت خصوصی افراد بر زمین عامل دیگری در رشد تمدن یونان بود.

کمبود آب (عنصر طبیعی) روابط اجتماعی متفاوتی را طلب می‌کرد. اختراع ابزار تولید جدید سبب‌ساز انفرادی‌شدن تولید در بعضی از تمدن‌ها شد. به‌طوری که یک فرد می‌توانست با استفاده از خیش و بدون وابستگی گروهی امر تولید را به سرانجام برساند و از این طریق نه تنها نیازمندی‌های خود را تأمین کند، بلکه به مازاد محصولی نیز دست یابد و

۱. خسرو خسروی، *جامعهٔ دهقانی در ایران*، تهران، پیام، ص ۴۳، ۱۳۵۷.
۲. پیشین.

با مبادلهٔ آن به تراکم ثروت برسد. این تحول در جوامعی که مالکیت خصوصی وجود داشت، ممکن گردید. امّا در جوامعی که، علی‌رغم دستیابی به ابزار تولید جدید، فرد هم‌چنان به گروه وابسته می‌ماند فرایند تحول تمدن به چرخهٔ باطلی افتاد. در این‌گونه جوامع، که آب اصلی‌ترین عامل تولید محسوب می‌شد، تولید فردی ممکن نبود، زیرا زمین بدون آب ارزش نداشت و تأمین آب نیز به‌دلیل کمبود و دشواری دسترسی به آن بدون همکاری با دیگران عملی نبود. بیشتر تمدن‌های باستان در شرق در این وضعیت قرار داشتند. کمبود آب (عنصر طبیعی)، روابط اجتماعی متفاوتی را طلب می‌کرد.

برای مثال، این ضرورت زندگی بود که ایرانیان باستان را واداشت تا برای مشکل کمبود آب، قنات را اختراع کنند. پدیدهٔ قنات (کاریز) یکی از ابداعات اولیهٔ بشری برای رفع مشکلات زندگی‌اش بود. این پدیده پس از انقلاب کشاورزی و اختراع خیش به‌وقوع پیوست، یعنی زمانی که انسان به مرحله‌ای رسیده بود که به‌دنبال راه‌حل‌های جدیدی برای فراهم نمودن نیازمندی‌های حیاتی خود می‌گشت.

ساخت قنات را، که بیش از دو هزار سال از آن می‌گذرد، نباید دست‌کم گرفت. ادامهٔ این تحول صنعتی ـ تولیدی می‌توانست به انقلابات دیگری منجر شود، ولی نیروی کاری که می‌بایست برای ساخت و نگه‌داری کاریزها به‌کار گماشته می‌شد، بسیار فرساینده بود. سرپرستی از این قنات‌ها نیز از عهدهٔ دیوان‌سالاری دولتی برمی‌آمد. همین امر، سیاست مستبدانه‌ای به‌وجود آورد که از آن پس این سیاست مستبدانه مانع از رشد تولید بیشتر می‌شد، زیرا زیاده‌خواهی‌های سیاست مستبدانه، بخش عظیمی از نیروی انسانی آن روز را، که می‌بایست صرف تولید و بازتولید می‌شد، به هدر می‌داد. بنابراین، رشد پس از انقلاب کشاورزی در تمدن‌های شرق، که با مشکل کمبود آب روبرو بودند، بسیار کند شد. در فصل پیش رابطهٔ عنصر اقلیمی با مناسبات اجتماعی را توضیح دادم. در اینجا به نمونهٔ عملی آن اشاره می‌کنم.

گفتیم که ساخت و نگه‌داری شبکه‌های آبیاری از جمله قنات‌ها نیازمند قدرت متمرکز و شکل‌گیری دیوان‌سالاری بود. وجود دولت‌های متمرکز، مقتدر و مستبد ناشی از این ضرورت بود. این دولت‌ها، و در رأس آن پادشاه، کنترل‌کنندهٔ منابع آب و مالک زمین‌های

کشاورزی شدند. به‌طوری که زمین نسل اندر نسل در تملک پادشاه باقی ماند. برای مثال «در مصر شاه مقدس و با قدرت استبدادی مالک تمام زمین‌ها بود.»[1] عایدات زمین نیز بالطبع در کنترل حکومت می‌ماند و تولیدکنندگان تنها از حداقل نیازمندی‌های زندگی برخوردار می‌شدند. مازاد تولید، حاصل از تحول ابزاری (پیدایش خیش)، صرف قدرتمندتر کردن دستگاه‌های حکومتی و متحدان دینی آنها شد. ساختن بناهای غیرتولیدی چون اهرام فراعنه در مصر، کاخ‌های مجلل پُر زرق و برق، استفاده از ظروف سیمین و زرین و اشیای طلاکوب‌شده مانند میز و صندلی و همچنین اختصاص بودجه‌های خاص برای قدرتمندکردن دستگاه‌های نظامی و دیوان‌سالاری از جمله مخارج سنگینی بود که توان جامعه را به هدر می‌داد و حوزه‌های تکامل و تمدن را محدود و مقید به خواست پادشاهان می‌کرد.[2] کاژدان و همکاران او در کتاب ***تاریخ جهان باستان*** می‌نویسند که دولت هخامنشی با استفاده از خصلت نظامی خود دستاوردهای فرهنگی اقوام دیگر را به‌غنیمت می‌برد.[3] دربارهٔ این موضوع احسان طبری نیز به نکتهٔ مهمی اشاره می‌کند. او می‌نویسد:

«اسنادی که در شوش، در محل کاخ داریوش اول هخامنشی یافت شده، نشان می‌دهد، که این پادشاه چه‌گونه از مصالح و مواد تمام دنیای آن روز، از سودان تا هند، از یونان تا مصر برای ساختن و آراستن کاخ عظیم خود استفاده کرد و چه‌گونه اهل حرف و صنایع ده‌ها قوم در این کاخ، به‌صورت بندگان داغ‌شده در قبال مزدی ناچیز مشغول کار بودند.»[4]

1. Bertrand Russell, op. cit., p. 7, 1972 .

برای ترجمهٔ فارسی این کتاب نک. ***تاریخ فلسفهٔ غرب***، نجف دریابندری.

۲. این وضعیت، یعنی هدر دادن بخشی از درآمد جامعه در کارهای غیرتولیدی تا همین اواخر ادامه داشته است. مثلاً برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ سالهٔ شاهنشاهی در زمان محمدرضا شاه پهلوی، ضمن به‌هدر دادن درآمد ملی در شرایطی که جامعه در مراحل اولیهٔ توسعه بود، باعث برافروختن خشم همگانی گردید. این عمل که تلاشی برای بزرگ‌نمایی سیستم شاهنشاهی در عصر افول این‌گونه نظام‌های متمرکز و خودمحور بود، نه‌تنها به آن دوام نبخشید بلکه سقوط آن را نیز تسریع کرد.

۳. آ. کاژدان و همکاران، ***تاریخ جهان باستان***، ترجمهٔ صادق انصاری و دیگران، چاپ چهارم، تهران، اندیشه، ۱۳۵۳، جلد اول.

۴. احسان طبری، ***برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران***، حزب تودهٔ ایران، ۱۳۴۸، ص ۱۶. برای اطلاع بیشتر از چگونگی ساخت کاخ داریوش اول، بخشی از ترجمهٔ متن کتیبهٔ داریوش را اضافه می‌کنم:
بند ۷ـ این کاخ که در شوش بکردم از راه دور دیوار آن آورده شد. زمین به‌طرف پائین کنده شد تا در زمین به سنگ رسیدم چون کند و کوب انجام گرفت پس از آن شفته انباشته شد قسمتی ۴۰ ارش در عمق قسمتی دیگر ۲۰ ارش در عمق، روی

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

در حالی‌که در همان دوران، در جامعه‌ای مانند یونان که به کانون اصلی اعتلای اندیشه و پیشرفت‌های علمی بدل شد «تجمل بیش از حد و مخارج غیرتولیدی اشراف، در ازدواج، مراسم عزا و مانند آن ممنوع شد»[1] یا «در دوران ژولیوس سزار مزارع، سالیانه میان گروه‌ها، یعنی طوایف و قبایل، و نه خانواده‌ها تقسیم می‌گردید.»[2] پس از حملهٔ خشایار شاه به سرزمین یونان، آنها مجبور شدند که کشتی‌های تجارتی خود را به کشتی‌های جنگی تبدیل کنند در حالی‌که کشتی تجارتی برای جامعه منبع درآمد و تولید و کشتی جنگی هزینه‌ساز بود.

نکتهٔ مهم دیگر رشد مالکیت خصوصی بود. در سرزمین‌هایی که تولیدات کشاورزی مستلزم فراهم آوردن دسته‌جمعی آب بود، مالکیت خصوصی رشد نکرد. رشد مالکیت خصوصی رمز رشد نیروهای مولد بود. در آن جوامع تأمین آب، به‌عنوان عنصر اصلی تولید

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)
آن شفته کاخ بنا شد.
بند ۸ـ و زمینی که کنده شد و شفته که انباشته شد و خشتی که مالیده شد ـ قوم بابلی او (این کارها را) کرد.
بند ۹ـ الوار کاج، این ـ کوهی (لُبنان) نام ـ از آن آورده شد. قوم آسوری، او آن را تا بابل آوردند از بابل کاری‌ها و یونانی‌ها تا شوش آوردند. چوب یکا از (گدار) و کرمان آورده شد.
بند ۱۰ـ طلائی که در اینجا به‌کار رفته از (سارد) و از (بلخ) آورده شد. سنگ قیمتی لاجوردی و عقیق شنگرف که در اینجا به‌کار رفته ـ این از (سغد) آورده شد. سنگ قیمتی کدر (گویا فیروزه باشد) که در اینجا به‌کار رفته از (خوارزم) آورده شد.
بند ۱۱ـ نقره و چوب سنگ مانند (یعنی آبنوس) از مصر آورده شد. زیورهائی که به آن دیوار مزیّن گردید ـ آن از یونان آورده شد. عاجی که در اینجا به‌کار رفته از حبشه و از (رُخج) آورده شد.
بند ۱۲ـ ستون‌های سنگی که در آنجا به‌کار رفته. دهی (ابیرادوش) نام در خوزستان ـ از آنجا آورده شد. مردان سنگ‌تراشی که سنگ حجّاری می‌کردند، آنها یونانیان و ساردیان (بودند).
بند ۱۳ـ مردان زرگری که طلاکاری می‌کردند، آنها مادیان و مصریان (بودند). مردانی که چوب نجاری می‌کردند، آنها ساردیان و مصریان (بودند). مردانی که آجر می‌پختند، آنها بابلیان (بودند). مردانی که دیوار را تزیین می‌دادند، آنها مادیان و مصریان (بودند).
بند ۱۴ـ داریوش شاه گوید در شوش کارهای بسیار با شکوه دستور داده شد. کار بسیار باشکوهی به‌وجود آمد. (بود) مرا اهورامزدا محفوظ دارد و ویشتاسب پدر مرا و کشورم را.
فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، تألیف رلف نارمن شارپ، دانشگاه پهلوی شیراز، بند ۷ تا ۱۴ از کتیبهٔ داریوش در شوش، صص ۹۲-۹۱.

۱. آ. برگر (A. Berguer) و همکاران، ***تاریخ جهان باستان***، ترجمهٔ صادق انصاری و دیگران، تهران، اندیشه، چاپ دوم، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۷۵.

۲. مارکس، نقل از کیوان دادجو و همکاران (هیئت تحریریه) ***سوسیالیسم و مبارزهٔ طبقاتی***، شمارهٔ ۱، ۱۳۵۸، ص ۲۲۳.

به‌صورت گروهی انجام می‌گرفت، چون از عهدهٔ یک فرد برنمی‌آمد، لذا سازمان دولتی و قدرت پشتوانهٔ آن نیز وارد کار تولید کشاورزی گردیدند. به‌طوری که کشاورزی بدون همکاری دولت و سازمان‌دهی نیروی کار برای تأمین آب ممکن نبود. بنابراین به‌جای رشد مالکیت خصوصی، مالکیت جمعی و دولتی رشد کرد و دولت مستبد از این طریق شکل گرفت.

رشد مالکیت خصوصی باعث شد که تولیدکننده محصول را کنترل کند و این برخلاف مالکیت جمعی و دولتی بود که دولت کنترل تولید محصول را در دست داشت. مالکیت خصوصی منجر به تولید کالایی، یعنی تولید برای فروش و نه برای صرفاً مصرف شخصی شد. بنابراین به ازدیاد حرفه‌ها و تجارت رونق بیشتری بخشید. این‌گونه فعالیت‌ها هسته‌های پیشرفت شهر و مناسبات شهری را فراهم ساخت. زندگی در شهر مستلزم رعایت مقررات دیگری جز سنن بود که در زیر بدان پرداخته می‌شود. بنابراین ریشهٔ کلیهٔ تحولات انقلابی، در پیدایش مالکیت خصوصی و تبدیل محصولات به کالا بود.[1] این بزرگ‌ترین تفاوتی بود که میان تمدن شرق و غرب وجود داشت. در کنار رشد شهر، طبقهٔ متوسط نیز بدون مزاحمت‌های حکومتی به‌وجود آمد. این بدان معنا نیست که در شرق شهر پیدا نشد، بلکه به گفتهٔ مارکس، شهر در نظام آسیایی چیزی جز یک ده بزرگ نبود.[2] یعنی شهرها و ویژگی‌های اجتماعی روستایی خود را حفظ کردند.

تداوم رشد اقتصادی از سطح کشاورزی به صنعت و بازرگانی (شهرنشینی) ضامن حفظ امکان رشد در بخش‌های دیگر جامعه بود. تنها در جوامعی که این تحول رخ داد، تمدن باستان زندگی کشاورزی، قبیله‌ای را پشت سرگذاشت. شهرنشینی از ویژگی‌های برجسته و یکتای اقتصاد روم و یونان در دوران باستان بود. ساختار شهر رومی و یونانی به ساختار شهرهای اروپایی در دوران معاصر شباهت داشت، روم در قرن اول میلادی دارای خیابان‌های سنگفرش شده، سیستم فاضلاب، منابع آب‌رسانی و تشکیلات آتش‌نشانی، حتی بهتر از پایتخت‌های کشورهای اروپایی در سال ۱۸۰۰ بود.[3] نخستین سیستم

۱. منظور از محصول هر آن چیزی است که برای مصرف تولید کنند، و کالا چیزی است که برای فروش تولید می‌شود.
۲. کارل مارکس، *مکاتبات مارکس و انگلس در باب ماتریالیسم تاریخی*، سازمان وحدت کمونیستی، ۱۳۵۸.
Joel Mokyr, Ibid.

آب‌رسانی شهری در یونان مربوط به ۶۰۰ سال پیش از میلاد مسیح است. در فاصلهٔ سال‌های ۹۷ تا ۱۰۴ میلادی بسیاری از خانه‌های روم به آب لوله‌کشی سرد و گرم مجهز بودند.[1] پیشرفت‌هایی زیربنایی از این‌دست در یونان و روم باستان با رشد اقتصاد شهری از یک‌سو و پیدایش تفکر عقلی از سوی دیگر ارتباط داشت.

رشد اقتصاد کشاورزی نیازمند تحولات سیاسی و فرهنگی و فکری نبود، بلکه گستردگی زندگی شهری بود که این نیاز را می‌طلبید. بنابراین جوامع باستان، حتی آنهایی که به تمدن چشم‌گیری نیز دست یافتند، نمی‌توانستند به تحولات دمکراتیک در حوزهٔ سیاست و مسائل فرهنگی و اجتماعی روی آورند. سنن و هنجارهای دینی معمولاً پاسخ‌گوی نیازمندی‌های سیاسی و اجتماعی آن جوامع بود. در شرایطی تحول از این حد بالاتر رفت که هنجارهای سنتی دست و پاگیر بود و انسان بالمآل به طرح و تدوین مناسبات جدیدتری نیاز داشت.

رونق کشاورزی در عین حال در پیدایش بازرگانی و شهرنشینی به‌صورت عامل تعیین‌کننده‌ای ایفای نقش کرد. به‌طوری که افزایش تولید، زمینهٔ مبادلات محصولات اضافی را نیز فراهم آورد. گروه‌هایی از مردم ضمن اشتغال به کار مبادله، موجب رونق فعالیت‌های شهری از جمله فرهنگی و علمی شدند. بنابراین افزایش میزان تولید کشاورزی، فراتر از حد نیاز در رشد صنایع و دیگر فعالیت‌های شهری از جمله تجارت اثر گذاشت. برای مثال رشد یونان و روم که به اوج تمدن‌های باستان رسیدند ناشی از رونق کشاورزی، حرفه‌ها، بازرگانی و صنعت بود. تمدن روم با استفاده از این امکانات، تمدن‌های دیگر از جمله یونان و مصر را نیز تسخیر کرد. تجارت کالا، حتی برده، وجه عمدهٔ اقتصاد آنها را تشکیل می‌داد.

در یونان به‌دنبال رونق صنایع دستی، تجارت و امور بازرگانی مانند سفته‌بازی، اقساط قرضه، وام و رباخواری، سیستم پولی بسیار گسترش یافت و «مانند یک اسید تحلیل برنده به جان زندگی سنتی اجتماعات احتمالاً روستایی ـ که بر پایهٔ اقتصاد طبیعی قرار داشتند ـ افتاد.»[2] اقتصاد طبیعی یونان، که در محدودهٔ بسیار تنگی در جریان بود، با آغاز تمدن جدید

1. Ibid.

۲. آ. برگر (A. Berguer) و همکاران، همان، ۱۳۵۴، ص ۱۵۶.

بسیار تضعیف شد. در حالی‌که در همان مقطع تمدن ایران شدیداً وابسته به تولید محصولات کشاورزی برای مصرف باقی مانده بود، زیرا اقلیم کم آب ایران کلیهٔ توان کاری جامعه را در خود جذب می‌کرد.

تأمین نیازمندی‌های غذایی و مایحتاج زندگی در ایران، عمدهٔ نیروی کار جامعه را در بخش کشاورزی محدود و مقید می‌ساخت. دستگاه متمرکز دولتی نیز سیاست مبتنی بر تمرکز نیرو در بخش کشاورزی را دنبال می‌کرد. برخلاف روم و یونان باستان، که تجارت وجه عمدهٔ اقتصاد را تشکیل می‌داد و این خود نشانی از پیشرفت جامعه بود، در ایران کشاورزی ستایش می‌شد و تجارت مذمت می‌گردید. دانیل شیرات می‌نویسد: «در فرهنگ‌های امپراتوری که بر بیشتر جهان کشاورزی حاکم بودند مبادله و بازرگانی به‌طور کلی شغل‌های زیردست محسوب می‌شدند. این فرهنگ‌ها بزرگ‌ترین موانع تغییر و تطبیق جامعه بودند.»[1] محمدعلی اسلامی ندوشن در توصیفی از دورهٔ تمدن باستان در ایران می‌گوید: «مشاغلی که نامطبوع شناخته می‌شدند کسب و تجارت بود، زیرا معتقد بودند که کاسب و تاجر ناگزیرند که قدری دروغ بگویند، و این جامعه را آلوده می‌کند.»[2] سپس ادامه می‌دهد که: «سخن داریوش که از خدا می‌خواست تا ایران را از این سه پتیاره مصون دارد: دروغ و خشکسالی و دشمن (نقل از بیستون بند ۳). در واقع آرزوی همه مردم آن زمان را خلاصه می‌کرد. ایران بیش از هر چیز از این سه چیز در رنج بوده است.»[3] باز داریوش همان‌گونه که در کتیبهٔ تخت‌جمشید آمده است، ادعا می‌کند که: «این کشور اهورا مزدا گرفتار لشکر دشمن و قحطی و دروغ مباد.»[4]

با توجه به توضیحاتی که در جملات بعدی خواهد آمد، کلمهٔ دروغ در اینجا مترادف با تجارت به‌کار گرفته شده است.[5] به‌جای مذمتِ مستقیم تجّار، با اخلاق آن برخورد شده

1. Daniel Shirot, How Societies Change, Thousand Oaks, Pine Forge Press, 1994, P.49.

۲. محمدعلی اسلامی ندوشن، پارسی: *خاستگاه نخستین امپراتوری جهان*، نقل از روزنامهٔ *اطلاعات*، آذر ۷۵، برگرفته از پیک *خبری ایرانیان*، شمارهٔ ۷۵ و سال هفتم، آوریل ۱۹۹۹، (فروردین ۷۸)، ص ۳۰.

۳. پیشین.

۴ موبد رستم شهرزادی، *جهان‌بینی زردشتی*، تهران، سازمان انتشارات فروهر، ۱۳۶۷، ص ۶۰.

۵. اینکه گفته می‌شود که ایران از دیرباز یکی از مراکز مهم بازرگانی میان شرق و غرب بوده است با این واقعیت که در جامعهٔ خود ایران تجارت داخلی چندان متداول نبوده است، منافات ندارد. تقبیح تجارت از جانب دستگاه سیاسی و دینی و

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

است. یعنی سه دشمن اصلی ایران باستان تجارت، خشکسالی و دشمن، یعنی حملات اقوام دیگر برای تسخیر قلمرو آنها از جمله کشاورزی و نیروی کار بود. هرودوت تاریخ‌نویس یونانی می‌نویسد: «ایرانیان از خرید و فروش و معاملات بازاری متنفرند، زیرا مجبور به دروغ گفتن و فریفتن یکدیگر خواهند شد و نیز مایل به قرض گرفتن و وام دادن نیستند، برای این‌که شاید به موقع از عهده پرداخت طلب برنیایند و مجبور به دروغ‌گویی شوند.»[1]

از قول کوروش نیز چنین نقل کرده‌اند که در پاسخ پرهیز کردن از حمله به یونان می‌گوید: «اگر من عازم تسخیر یونان شوم، هرگز از ملتی که روزها در بازار مرتکب هزاران دروغ می‌شوند، بیم و هراس نخواهم داشت.»[2]

ندوشن اضافه می‌کند که پسندیده‌ترین کار در ایران کشاورزی و جنگاوری بود[3] و این نشان از اهمیت کشاورزی و کار نظامی برای دفاع از آن می‌دهد. در عین حال اشارهٔ مستقیم داریوش به خشکسالی، نشان از کمبود آب، تا حد یکی از مشکلات سه گانهٔ جامعه دارد. در آثار زردشتی نقل شده است که «کسی که در کار کشاورزی نیست و زمین را شخم نمی‌کند، به چنین کسی زمین نفرین کرده، گوید: ای کسی که زمین را نمی‌کاری، بشود که بر در کسانی برای درخواست لقمه نانی بایستی و از این و از آن گدایی کنی و محتاج بازمانده خوراک دیگران باشی.»[4] «کسی که دانه گندمی در زمین کارد تخم اشویی (پارسایی) کارد و در ترویج آیین مزدا کوشد، پاداش چنین کسی با صد نماز و عبادت برابر و از هزار بار ادای مراسم دینی و صد هزار قربانی نیکوتر خواهد بود.»[5]

این شواهد بیانگر اهمیت کشاورزی و وابستگی جامعه به تولیدات روستایی است. بنابراین فرهنگ و دانش جامعه از حیطهٔ بستهٔ زندگی در ده فراتر نمی‌رود، انسان به‌جای

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

ستایش کشاورزی حاکی از این واقعیت و نیاز جامعه برای متمرکز کردن قوای کاری خود در کشت و زرع بوده است. حتی به‌نظر نمی‌رسد که ایران در تجارت دریایی نقش مهمی داشته است. ای. و پیگولوسکایا و همکاران در کتاب *تاریخ ایران* می‌نویسد: «در زمان ساسانیان ملوان ایرانی تقریباً وجود نداشت.» (ص ۲۴۲). و این خود نشانه‌ای دیگر از نبود تجارت دریایی در ایران بود.

۱. *جهان‌بینی زردشتی*، ص ۶۱.

۲ پیشین، ۱۳۶۷، ص ۶۱.

۳. محمد علی اسلامی ندوشن، پیشین، ۱۳۷۸.

۴. موبد رستم شهرزادی، پیشین، ۱۳۶۷، ص ۱۰۶.

۵. *وندیداد*، فرگرد سوم و چهارم، نقل از: پیشین، ۱۳۶۷، ص ۱۰۷-۱۰۶.

تفکر دربارهٔ روش‌های بهزیستی تابع سنن عقب‌مانده و مطلق‌پنداشته باقی می‌ماند. در حالی‌که گسترش زندگی شهری در تمدن یونان، افق‌های نوینی به‌روی انسان گشود و سبب‌ساز انقلاب فکری شد. برخلاف آن، در ایران از یک‌سو اندرزهای حکیمانه و از سوی دیگر تهدیدهای دستگاه‌های سیاسی و دینی برای باقی‌ماندن در حوزهٔ کشاورزی، نشان از ضرورت تمرکز نیروی انسانی در این حوزه داشت. زندگی در ده به روال سنن رایج نه‌تنها چالشی فکری ایجاد نمی‌کرد، بلکه انسان را به خرافات مطلق حاکم، که دولت‌ها و ادیان همه‌چیزدان پشتوانهٔ آنها بودند، وابسته می‌ساخت.

با وجود این توصیه‌ها، مولوی که به تفاوت کیفی زندگی شهر و روستا پی برده بود، می‌نویسد:

ده مرو، ده مرد را احمق کند　　مرد حق را کافر مطلق کند
هر که روزی باشد اندر روستا　　تا به ماهی عقل او ناید به جا

مطالب فوق انعکاس کمبود آب، عنصر حیاتی کشاورزی، در فرهنگ ایرانی است. تقدس آب در ایران باستان ناشی از این کمبود بود. در اوستا خورداد امشاسپند فرشته و موکل آب است. آبان فرشتهٔ دیگر آب همکار خورداد امشاسپند است و همین‌طور آناهیتا یا ناهید نگاهبان جیحون و سیحون و ایزد بانوی باروری می‌باشد. دو واژهٔ آبادان و بیابان به ترتیب به معنای مکانی که آب وجود دارد و مکانی که آب یافت نمی‌شود، رابطهٔ آب و توسعه را نشان می‌دهد. آب سرمنشأ توسعه بوده است. آب امکان تحول از زندگی کوچنده و دام‌داری به سکنانشینی و کشاورزی را فراهم آورد. فراوانی آب عامل تولید مازاد بر مصرف جوامع و تحول از زندگی روستایی به زندگی شهری بوده است. زندگی شهری مشخصات و ویژگی‌های متفاوتی نسبت به زندگی روستایی و بالطبع زندگی عشایری داشته و دارد. در صفحات و فصول بعدی این نکات بیشتر توضیح داده می‌شود.

نمونه‌های فراوان و شواهد تاریخی زیادی را می‌توان در اهمیت آب در حد تقدس آن در فرهنگ ایران یافت. «چنین پیداست که آب و هر آن چه با آب در ارتباط بوده، نزد تورانیان جنبه تقدس داشته است.»[1] با مقایسه‌ای سریع میان سه فرهنگ ایرانی، یونانی و

۱. پیشین.

عرب مشخص می‌شود که میزان دسترسی به آب نه تنها شکل و شیوهٔ زندگی، بلکه معیارهای ارزشی این جوامع را بسیار متأثر ساخته است. در تمدن عرب‌های بادیه‌نشین، تشخص فرد در دوری جستن از کشاورزی و تجارت و گرویدن کامل به زندگی مشقت‌بار صحرانشینی است. برای عرب که، از روی تصادف طبیعی و اقلیمی، در سرزمینی خشک می‌زیسته است، راهی جز توجیه وضعیت زندگی خود و تلاش برای تشویق و ترغیب نیروی انسانی در جهت بهره‌گیری از همان طبیعت برای تأمین معاش وجود نداشته است. اگر بخشی از نیروی جامعهٔ عشیره‌ای عرب صحرانشین به کشاورزی و تجارت که امکان آن در کویر نبود، می‌گذشت، بقیهٔ افراد قبیله توان مقابله با مصایب طبیعی را نداشتند. بنابراین تمام ارزش‌های اجتماعی آنها در زندگی گروهی، قبیله و جلوگیری مطلق از جداشدن افراد از آن است. به‌طوری که فرد در فرهنگ عرب صحرانشین معنا و مفهومی ندارد. (این مطالب در فصول دیگر تشریح شده است). در فرهنگ ایرانی تلاش برای نگه‌داری افراد در گروه برای امور کشاورزی بوده است، تا حدی که دولت مالیات بر گروه و تولید گروهی می‌بست و نه فردی، اما در فرهنگ یونانی، که تجارت مرکزیت داشت، فرد و فردیت معنا و مفهوم یافت. زندگی شهری و اشتغال در تجارت و صنعت، زمینه‌ساز چنین ارزشی بود.

چرا تمدن روم و یونان باستان پیش افتاد؟

جمعیت ایتالیا (روم) از دو بخش ساکنان اصلی (پاپولوس رومانوس) و مهاجران (پلب‌ها) تشکیل می‌شد. پلب‌ها از تمام حقوق عمومی محروم بودند. به‌نظر می‌رسد که رومیان ساکن صنایع و تجارت را از این مهاجران آموختند و از نظر مناسبات سیاسی تحت تأثیر یونانیان بودند. به‌هر حال نکتهٔ پر اهمیت نقشی بود که تحولات اقتصادی و سیاسی در از میان بردن مناسبات تیره‌ای و ایجاد روابط پولی و کالایی داشت.

برخلاف وضعیت طبیعی در ایران، سرزمین ایتالیا بسیار حاصل‌خیز بوده است. اولاً سرزمین روم (ایتالیا) در شبه جزیرهٔ آپه‌نین در دریای آدریاتیک را کوه‌های سخت‌گذر آلپ از سایر قسمت‌های اروپا جدا می‌کرد. بنابراین از تهاجم نیروهای دشمن تقریباً در امان بود. علاوه بر این، از طریق دریا می‌توانست به سرزمین‌های مجاور دست یابد و از فرهنگ و

تمدن آنها بهره گیرد. (در اهمیت جلوگیری از هجوم اقوام دیگر به قلمرو خود، کافی است یادآور شویم که امپراتوری چین دیواری به‌طول ۴۰۰۰ کیلومتر، به ارتفاع تقریبی ۲۰ متر و عرضی معادل با عبور شش سواره نظام در اطراف قلمرو خود ساخته بود). نکتهٔ دوم حاصل‌خیزی سرزمین ایتالیاست. آب و هوای مساعد شرایطی را فراهم می‌آورد که چهارپایان سراسر سال می‌توانستند در چرا باشند و در مناطقی مانند کامپانی[1] در سال سه بار محصول برداشت کنند.[2] دیاکوف در کتاب ***تاریخ جهان*** می‌نویسد:

«نویسندگان جهان باستان، حتی در آن زمان، از حاصل‌خیزی خاک ایتالیا در شگفت بودند. حوضهٔ پو (گل اینسوی آلپ ـGaule Cisalpine ـ) و نیز جلگهٔ غربی، شامل اتروری[3]، لاتیوم و کامپانی از این جهت موقع خاصی دارد؛ خاک کامپانی در سال سه بار محصول می‌داد: چراگاه‌های آلپ و اراضی مردابی دهانهٔ آب‌ها، که پوشیده از گیاهان بسیار بود، به رونق دام‌داری کمک می‌کرد. حتی به سرزمین بروتیوم[4]، نام وی تیلو[5] (کشور گوساله‌ها) داده شده بود و احتمالاً واژهٔ ایتالیا از این نام آمده است. خصلت کشاورزی این سرزمین، در جهان باستان، روی سراسر جریان‌های تاریخ داخلی اثر نهاده است، و این تاریخ در باطن امر، چیزی جز مبارزه میان اقوام گوناگون و قشرهای مختلف، به‌خاطر خاک، نبود.»[6]

در شرق شرایط اقلیمی بسیار متفاوت بود. ساخت شبکه‌های آبیاری، که نیروی اصلی کار را می‌گرفت، پایه و اساس اقتصاد شرق بود. ساخت این شبکه‌های بسیار پرهزینه نیازمند سازمان‌دهی متمرکز و اداری ویژه‌ای بود. این سازمان‌دهی و ادارهٔ آن از عهدهٔ یک فرد یا گروه‌های کوچک برنمی‌آمد و می‌بایست قدرت‌های بزرگی چون دولت در آن شرکت و دخالت داشته باشند. این همکاری، به غلبهٔ پادشاهان بر سرنوشت جامعه انجامید. این راز اصلی شکل‌گیری قدرت‌های شاهنشاهی در مناطقی چون مصر و بین‌النهرین بوده

1. Campanie.

۲. و. دیاکوف (V. Diakov) *تاریخ جهان باستان*، جلد سوم، روم، ترجمهٔ صادق انصاری، علی‌الله همدانی، محمدباقر مؤمنی، چاپ سوم، نشر اندیشه، تهران، ایران، ۱۳۵۳.

3. Etrurie.
4. Bruttium.
5. Vitelly.

۶. پیشین، ۱۳۵۳، ص ۳۰.

است. جنگ میان قدرت‌های منطقه‌ای مانند جنگ مادها با سومری‌ها و بابلی‌ها و غلبهٔ نهایی مادها بر آنها برای تسخیر کانال‌های آبیاری و عامل ساخت و نگه‌داری آنها، یعنی انسان‌ها بود.[1] این جنگ‌های پُرهزینه، که برای حفظ و گسترش منافع و قدرت شاهان انجام می‌گرفت، عامل اصلی شکست این تمدن‌ها نیز بود. توده‌ها در هر شرایطی می‌بایست بیگاری می‌دادند، زیرا «زمین، به‌عنوان ملک شاه در تصرف جوامع اشتراکی بود که در آن کار می‌کردند.»[2]

شرق و غرب در آغاز از طریق دو تمدن باستان فنیقی و یونان به‌هم مرتبط شدند. یونانی‌ها توانستند با استفاده از مراوده‌های تجارتی از پیشرفت‌های شرق استفاده کنند. تمدن‌های سومری، آشوری و بابلی در سرزمین حاصل‌خیز میان دو رود، از حدود پنج هزار سال پیش از میلاد مسیح پیدا شدند. یونانی‌ها، همانند اقوام آریایی ساکن فلات ایران، از این تمدن‌ها بهرهٔ فراوان گرفتند. برای مثال بزرگ‌ترین موفقیت تمدن فنیقی‌ها ابداع خط ساده‌تر الفبایی بود که به‌جای خط میخی و هیروگلیف (تصویری) به‌کارگرفته می‌شد. همین الفبای ابداعی فنیقی‌ها الگوی تشکیل الفبای یونانی گردید.[3] علاوه بر یونانی، خط ارمنی، روسی و لاتینی نیز از همین منبع ریشه گرفته است.[4] یونانی‌ها با فراگیری و توسعهٔ خط، زمینهٔ پرورش ادبیات کهن خود، از جمله *ایلیاد* و *ادیسهٔ* هومر را فراهم کردند.[5] یونانی‌ها اولین تسخیر قهری تمدن شرق را از طریق حملات اسکندر مقدونی انجام دادند. این حملات پس از لشکرکشی‌های ناموفق ایرانیان به یونان در سدهٔ پنجم قبل از میلاد رخ داد که منجر به شکست سخت ایرانیان و از هم پاشیدگی حکومت هخامنشی در سال ۳۳۰ ق.م گردید.

در حالی‌که تمدن‌های شرق در دور باطل تولید، برای هر چه بیشتر عریض و طویل کردن دستگاه‌های حکومتی و دینی گرفتار بودند، تمدن روم و یونان و از این پس امپراتوری یونان قادر شدند که تحولات شگفت‌آوری در زمینه‌های فکری و فلسفی و سیاسی خلق کنند.

1. Max Weber, The Agranian Sociology of Ancient Civilization, trans. R. I. Frank (London: NLB, 1976) orig. 1909.

۲. آکاژدان و همکاران، پیشین، جلد اول، شرق، ص ۲۵۶.
۳. پیشین.
۴. پیشین.
۵. برتراند راسل، پیشین.

اگرچه بخشی از مواد خام این دگرگونی‌ها را شرق تأمین می‌کرد، ولی این یونانیان بودند که توانستند آنها را تکامل بخشند و به‌صورت اساس رفتار فردی و گروهی و مناسبات اجتماعی مبتنی بر عقل انسانی درآورند.

ویژگی‌ها و برجستگی‌های تمدن یونان (هلنی)[1]

یونان برخلاف تمدن‌های دیگر، که عمدتاً در سرزمین‌های وسیعی شکل گرفتند، جامعه‌ای کوچک در سرزمینی کوچک بود. تمدن مصر و ایران از امکانات سرزمینی پهناور بهره گرفتند تا تمام هستی مادی آنها را در مراکز کاخ‌ها و زندگی شاهان جمع کند، ولی تمدن یونان به‌گونه‌ای دیگر شکل گرفت. پر واضح است که ایجاد دستگاه‌های عریض و طویل شاهان در تمدن‌های شرقی بدون محروم گذاشتن مردمان قبایل مختلف و از هستی ساقط کردن آنها ممکن نبود. تمدن در یونان به شیوه‌ای دیگر پیدا شد، شیوهٔ شهرنشینی هستهٔ مرکزی تمدن یونان بود.

سرزمین یونان عمدتاً کوهستانی است و نزدیک به $\frac{1}{3}$ خاک آن قابل کشت نیست، ولی دارای دره‌های حاصل‌خیزی است که به دریا راه دارد. بنابراین راه تجارت با مناطق دیگر را فراهم می‌آورد. حتی مراودهٔ داخلی یونان از طریق دریا انجام می‌گرفت. اما این کشور دارای معادن طبیعی غنی بود. این ویژگی‌ها به‌اضافهٔ مراودهٔ دریایی آن، با اقوام و تمدن‌های دیگر، زمینه‌ساز پیشرفت یونان بود. مردمان خاورمیانه پیش از یونانیان به درجهٔ عالی رشد و توسعهٔ آن زمان رسیده بودند. یونانیان اولین اقوامی بودند که پیش از سایر اروپاییان توانستند از این تمدن بهره گیرند و این در شرایطی بود که یونانیان مجبور بودند بخشی از گندم مورد نیاز خود را از ایتالیا وارد کنند، زیرا در یونان مناطقی که برای کشت غلات مناسب باشد اندک بود. پس چگونه جامعه‌ای که از نظر تأمین مواد غذایی مورد نیاز خود در مضیقه بود، توانست به تمدنی بزرگ دست یابد؟ پیشتر گفته شد که اضافهٔ تولید بر مصرف، فرصتی فراهم می‌آورد تا گروه‌هایی از مردم بتوانند به کارهای غیرکشاورزی، مانند تجارت،

۱. برای مطالعهٔ کوتاه دربارهٔ تفاوت عصر هلنیک (Hellenic) و هلنیستیک (Hellenistic) نک. رحمت مهراز، «هلنیسم در شرق و غرب»، ماهنامهٔ *پیام آشنا*، لوس آنجلس، شمارهٔ ۱۱۵، سال دهم، شهریور ۱۳۷۷ (سپتامبر ۱۹۹۸).

صنعت و حتی تولید اندیشه بپردازند. کشور یونان که نه‌تنها اضافه تولید نداشت، بلکه مجبور بود بخشی از نیازمندی‌های خود را نیز وارد کند، چگونه به چنان تمدنی دست یافت؟ رمز توسعهٔ یونان در موقعیت جغرافیایی و وجود منابع معدنی و امکان مبادلهٔ آنها با اقوام دیگرِ آن‌سوی دریای بالکان و اژه نهفته بود. شهرنشینی و مالکیت خصوصی حاصل چنین شرایطی بود.

خاک یونان از لحاظ مصالح ساختمانی و مواد معدنی غنی بود. امکانات معدنی (معادن فراوان نقره، مس و سنگ مرمر و بنادر عالی برای دریانوردی) شرایط پیشرفت زودرسِ حرفه‌ها و صنایع را فراهم می‌کرد. محصولاتی که از این منابع تولید می‌شد، مازاد بر مصرف داخلی بود، و با گندم و مواد غذایی دیگر مبادله می‌گردید. به‌طورکلی و با توجه به موقعیت جغرافیایی، یونان شرایط لازم را برای توسعه دربر داشت.

> «یونان با وجود سطح محدود و منابع طبیعی ناچیز خود، واجد تمام شرایطی‌بود که برای تکامل تاریخی این سرزمین ضرورت داشت: میان آسیای صغیر و شبه جزیرهٔ ایتالیا واقع بود، وجود دریا ارتباط این کشور را با سرزمین‌های متمدن شرق و جنوب تأمین می‌کرد و بالاخره همهٔ آنچه که توسعهٔ حرفه‌ها و مبادلات را موجب می‌شد، در این سرزمین وجود داشت.»[1]

بنابراین یونان بی‌آنکه به محصولات کشاورزی تکیه کند، وارد مناسبات بازرگانی و تجارتی با اقوام دیگر شد. موقعیت جغرافیایی یونان نیز به این امر کمک کرد. اگر جوامع دیگر توانستند با اضافهٔ تولید کشاورزی، دست گروهی از نیروی کار را باز بگذارند که در شهرها به فعالیت‌های صنعتی و تجارتی بپردازند، در یونان این شرایط از آغاز به‌وجود آمد. به‌طوری که بیشتر جمعیت این سرزمین کوچک به‌صورت ساکنان شهری و مهاجرانی درآمدند که در حال مبادلات بازرگانی در مناطق دیگر بودند. شهرنشینی یکی از ویژگی‌های برجستهٔ توسعه بوده است. توسعهٔ شهرهای یونان موجب پیدایش دولت ـ شهر شد. مناسبات میان افراد در این مناطق می‌بایست از آغاز طرح می‌شد و مورد توافق قرار می‌گرفت. برخلاف جوامع روستایی و غلبهٔ کشاورزی و مالکیت متمرکز، در شهرها

۱. دیاکف، پیشین، جلد ۲، ۱۳۵۳، ص ۲۲.

مالکیت خصوصی و پراکنده‌تر بود. بنابراین به‌جای قدرت سیاسی سنتی، مناسبات نوینی در این مناطق مقرر گردید که در تاریخ بشریت بی‌سابقه بود. مهاجرنشینی و مبادلات بازرگانی مسیر جدا شدن حرفه‌ها را از کشاورزی تسریع کرد.[۱]

اگرچه یونان توسط کوه‌ها به مناطق مجزایی تقسیم می‌شد، ولی این مناطق به‌دلیل هم‌جواری با دریا نه تنها با هم در ارتباط قرار گرفتند، بلکه توانستند مناسبات اقتصادی و بازرگانی با تمام اقوام حوزهٔ مدیترانه برقرار کنند. این روابط، پیشرفت تمدن یونان را به مقیاس زیاد سرعت بخشید و جامعهٔ یونان را خیلی سریع به مرحلهٔ تولید کالایی رسانید. به‌دلیل وضعیت اقتصادی یونان و گسترش بازرگانی، بسیاری از یونانیان به‌صورت مهاجر در سرزمین‌های مجاور زندگی می‌کردند. سطح زندگی مادی و فرهنگی یونانیان مهاجرنشین غالباً برتر از ساکنان اصلی یونان بود،[۲] زیرا آنان از مزایای تمدن اقوام دیگر نیز بهره می‌گرفتند. آنها نه تنها میان مناطق یونان، بلکه بین جوامع دیگر مصر و لیبی و سوریه نیز کالا رد و بدل می‌کردند. یونانیان مهاجر توانستند شهرهای مهم بازرگانی نیز در سواحل دریای یونان بسازند، و آنها را به سطح خودمختاری دولت ـ شهر برسانند. اقتصاد بین‌المللی یونان یکی از عوامل مهم رشد این تمدن بود. این عامل، یعنی بین‌المللی شدن اقتصاد، در پیدایش تمدن معاصر غرب نیز نقش بسیار مهمی داشت.

وابستگی به زمین کشاورزی، عامل کندکنندهٔ پیشرفت است. یونانیان توانستند از آغاز از این وابستگی به درجات زیاد بکاهند. به‌جای زمین کشاورزی، شهروندان، از جمله مهاجران به مستعمره‌های وابسته به یونان، توانستند مالکیت قطعه زمینی را در شهر به‌دست آورند. فعالیت‌های بازرگانی و مراودات پولی در عین حال به نظام طوایف ضرباتی جدی وارد آورد. نظام طوایف و قبیله‌ای نیز از موانع توسعه در تمدن‌های دیگر بوده است.

به‌هم ریختن مناسبات قبیله‌ای خود محصول رشد روابط کالایی ـ پولی در جامعهٔ یونان بود که در عین حال فرایند طبقاتی‌کردن جامعه را تسریع نمود. به‌دنبال این تحولات، تقسیم اجتماعی کار میان رشته‌های مختلف تولید کشاورزی، صنایع دستی، بازرگانی و امور مربوط به دریانوردی گسترش یافت. به‌طوری که ارتباط صنفی ـ شغلی اهمیت بیشتری از

۱. پیشین.
۲. آ. کاژدان و همکاران، پیشین، چ اول، ۱۳۵۳.

ارتباط قبیله‌ای و تیره‌ای پیدا کرد. شاید بتوان گفت که یکی از تفاوت‌های اساسی تمدن یونان با تمدن ایرانی در شکل تجمع قبایل در کنار هم بود. در یونان قبایل و تیره‌های مختلف خونی زیر نام یک ملت با هم متحد شدند. این اتحاد در بطن مناسبات تولیدی جدید، روابط سنتی ـ خونی میان افراد قبایل را از بین برد و روابط طبقاتی را جایگزین آن کرد.

در ایران، تجمع قبایل در یک حکومت متمرکز، عمدتاً به صورت غلبهٔ یک قبیله بر قبایل دیگر و تابع کردن آنها بود. این شکل از حکومت در سراسر تاریخ ایران جریان داشت. جامعهٔ ایران همواره از سنن و بقایای مناسبات قبیله‌ای گذشته صدمه دیده است. یکی از دلایل پا نگرفتن مناسبات دمکراتیک در ایران همین پدیده است.

در شکل یونانی، جامعه به یک «سیستم از قانون عمومی خلقی آتنی دست یافت، که بالاتر از رسوم قانونی قبایل و تیره‌ها قرار می‌گرفت.»[۱] این اتحاد به دمکراسی سران تیره‌ها تبدیل شد و جامعه به‌جای تقسیم میان قبایل، به طبقات مالی مختلف تقسیم شد. رابطهٔ پولی جای رابطهٔ خونی را گرفت. در شکل دوم، یعنی تمدن ایرانی، که غلبهٔ یک قبیله بر قبایل دیگر بود، نه به دمکراسی بلکه به حکومتی متمرکز منتهی گردید. در یونان پس از تحولات اقتصادی، سرانجام انقلاب کلایش تنس (Cleisthenes) در سال ۵۰۹ پیش از میلاد به نظام قبیله‌ای پایان داد.[۲] از این پس «نه عضویت پیکر همخون، بلکه محل سکونت، عامل تعیین‌کننده شده بود.»[۳] قبیله‌های خونی به قبیله‌های محلی مرکب از واحدهایی به‌نام دِم (Deme) یا سازمان شهروندان دِمت (Demot) تحول یافتند. در این قبیله‌های محلی یا گروه‌های مردمی، تمام مناصب، حتی شغل کشیشی انتخابی بود.[۴]

۱. فردریک انگلس، پیشین، ۱۳۵۴، ص ۱۵۴.
۲. پیشین.
۳. پیشین، ص ۱۶۴.
۴. اطلاعاتی که از وضعیت ویژگی‌های تیره و روابط آنها به‌دست داده می‌شود، عمدتاً براساس مطالعات لوئیس هنری مورگان (۱۸۱۸ ـ ۱۸۸۱) مردم‌شناس شهیر آمریکایی است. انگلس با استفاده از کتاب مورگان، **جامعه باستان**، که براساس مطالعات او از قبایل سرخ‌پوست آمریکایی به‌دست آمده، ویژگی‌های تیره‌ها را در روم و یونان قدیم تشریح می‌کند. این ویژگی‌ها عبارتند از: ۱) حق متقابلِ وراثتِ مایملک عضوِ متوفیِ تیره؛ ۲) داشتن یک گورستان مشترک؛ ۳) مناسک مذهبی مشترک؛ ۴) اجبار به ازدواج نکردن در درون تیره؛ ۵) تصاحب اشتراکی زمین؛ ۶) الزام متقابل اعضای تیره به مساعدت و کمک در ترمیم جراحات؛ تاریخ مکتوب؛ ۷) حق داشتن نام تیره؛ ۸) حق پذیرفتن بیگانگان به‌داخل تیره؛

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

مناسبات جدید، به‌ویژه شهرنشینی، ایجاب می‌کرد که قوانین مدون به جای آداب و رسوم طوایف حاکم گردد. یونانیان و به‌دنبال آنها رومی‌ها تمدنی را که جوامع دیگر چون مصر، چین، بابل و هند طی قرون متمادی پی‌ریزی کرده بودند، در مدت زمان کوتاهی به‌وجود آوردند. علاوه بر آن، یونانیان نه بر احکام دینی، بلکه بر عقل انسانی تکیه کردند.

افزون بر پیشرفت اقتصادی، در زمینهٔ سیاسی نیز یونان به دستاوردهای چشم‌گیر و شگفت‌انگیزی رسیده بود. طبقات از قرن هشتم پیش از میلاد در یونان شکل گرفتند. به‌دنبال گسترش مناسبات اقتصاد کالایی و غلبهٔ فرهنگ شهرنشینی، دمکراسی در بطن نظام برده‌داری به‌وجود آمد و قرن‌ها تداوم یافت. این تناقض بزرگ، یعنی برده‌داری و دمکراسی، زاییدهٔ اقتصادی بود که برده‌ها یکی از کالاهای آن به‌شمار می‌رفتند. (این تناقض در قرن نوزدهم میلادی در آمریکا، اولین دمکراسی معاصر، بار دیگر تجربه شد، یعنی بیست قرن پس از تجربهٔ یونان و در دنیای مدرن از برده به‌عنوان عامل پیشرفت اقتصادی استفاده شد).

مبادلهٔ تجارتی و گسترش بازرگانی و حرفه‌ها در یونان منجر به پیدایش اقتصاد برده‌داری شد. خرید و فروش اسرای جنگی منبع اصلی تأمین برده بود، ولی پذیرش افراد به‌صورت برده در جامعه‌ای که به مناسبات سیاسی و دمکراتیک دست یافته بود، می‌بایست زمینهٔ دیرینه‌ای نیز داشته باشد. این مسئله از رسمی ناشی می‌شد که در سنت یونان پایدار مانده بود. به‌طوری که کودکان سرراهی را نیز به‌سادگی به بردگی می‌گرفتند و یا پدر می‌توانست دختر فاسد خود را به‌صورت برده بفروشد. «به‌علاوه در سراسر یونان رسمی بود که به پدر و مادر اجازه می‌داد کودکان خود را بفروشند»[1] و یا بدهکاران ناتوان را می‌توانستند به بردگی بگیرند.[2] به‌هر حال این دوگانگی زمینه‌ساز توسعهٔ یونان شد. مارکس می‌نویسد: «این تنها بردگی بود که تقسیم کار بین کشاورزی و صنعت به‌مقیاس زیاد، و بر اثر آن شکفتگی جهان کهن، هلنیسم، را امکان‌پذیر ساخت.»[3] رشد سیستم برده‌داری به معنای در هم‌پاشی

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

۹) حق انتخاب و عزل رؤسا در هیچ جا اظهار نشده است، اینها حقوق یک تیرهٔ رومی بودند. برای اطلاعات بیشتر و جزئیات نک. انگلس، پیشین، ص ۱۷۱-۱۶۹.

۱. دیاکوف، پیشین، ج ۳، ۱۳۵۳، ص ۱۰۵.
۲. فردریک انگلس، پیشین.
۳. دیاکوف، پیشین، ۱۳۵۳، ص ۱۱۰.

مناسبات قبیله‌ای بود.

با توضیح ویژگی‌های سیاسی یونان، این تناقض آشکارتر می‌شود. یونان در زمینهٔ سیاسی، نه تنها به جمهوری دست یافت، بلکه به سطحی عالی از دمکراسی رسید. به‌طوری که در زمان سلطنت نیز نه شاه مستبد بود و نه حکومت موروثی. این دمکراسی از قانون اساسی، مجامع قانون‌گذاری، دستگاه اجراییِ انتخابی، احزاب سیاسی و در زمینهٔ قضایی از هیئت منصفه برخوردار بود. علاوه بر این، شهرهای مختلف یونان دارای خودمختاری سیاسی بودند. سیستم سیاسی یا دولت آتن شامل مجمع خلق یا شورای عمومی با ۴۰۰ تا ۵۰۰ عضو انتخابی بود که به‌عنوان فرمانروای دسته‌جمعی آتن به‌شمار می‌رفتند «که هر شهروند آتنی می‌توانست در آن شرکت کند و رأی بدهد.»[1] حتی مناطق و نواحی مختلف شهر آتن نیز از خودمختاری‌های نسبی برخوردار بودند. رهبران مالی و نظامی نیز انتخابی بودند. «اعضای هیئت عالی دولت به ترتیب حروف الفبا انتخاب می‌گردیدند و در میان آنها کشاورزان و بازاریان ساده را می‌یافتید.»[2] البته نباید فراموش کرد که یونان یک جمهوری برده‌دار بود که برده‌ها و همچنین زنان از حقوق شهروندی برخوردار نبودند. تنها در دورهٔ انقلابی سولون[3] بود که اوضاع به نفع طبقات فقیرتر جامعه تغییر کرد. این انقلاب به الغای بسیاری از وام‌های کشاورزان انجامید. این تحولات، از جمله ناشی از توسعهٔ حرفه‌ها و بازرگانی در بسیاری از شهرهای یونان بود که قشرهای نوینی مرکب از بازرگانان و صنعت‌گران را به‌وجود آورد که موقعیت سیاسی آنها با نقش اقتصادی‌شان خوانایی می‌یافت. شکل‌گیری چهار حزب سیاسی، یعنی احزاب اشراف زمین‌دار، بازرگانان، دهقانان و چوپانان بیانگر نمایندگی سیاسی این قشرها بود.[4]

خلاصه

۱ ـ تمدن در آغاز از شرق شروع شد، ولی به‌دلیل قدرت سیاسی متمرکز، به سطح عالی

۱. فردریک انگلس، پیشین، ۱۳۵۴، ص ۱۵۶.
۲. ویل دورانت، *تاریخ فلسفه*، جلد اول، ترجمهٔ دکتر عباس زریاب خویی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ ششم، تهران ـ ایران، ۱۳۵۱، ص ۱۷.
۳. دیاکوف، پیشین، ج ۲.
۴. پیشین.

رابطهٔ انسان با انسان، یعنی مناسبات دمکراتیک نرسید.

۲ ـ میان پیدایش تمدن‌ها و تولید، یا میزان و شیوهٔ تولید، رابطهٔ مستقیم وجود دارد.

۳ ـ در شرق نیروی مولده، یعنی کار را دستگاه دولتی کنترل می‌کرد و به‌جای تکامل وسایل تولید، محصول در خدمت اهداف خودپرستانهٔ شاهان قرار می‌گرفت. (مانند ساختن اهرام مصر). کافی است مجسم کنیم، اگر نیرویی که صرف ساختن این اهرام یا ساختن دیوار چین شده صرف رشد تولید، خلاقیت‌های صنعتی، علمی و هنری می‌شد چه نتایج متفاوتی نصیب این تمدن‌ها می‌شد. برای مثال بزرگ‌ترین هرم از اهرام مصر که برای خئوپس ساخته شد، ۲۳۰ متر پهنا و $146\frac{1}{2}$ ارتفاع دارد که برای ساخت آن از دو میلیون قطعه سنگ هر یک به وزن $2\frac{1}{2}$تن استفاده شده است. فراعنهٔ مصر، کشاورزان و برده‌های اسیر را وامی‌داشتند تا نیروی خود را صرف ساختن این‌گونه بناها کنند. یا مثلاً هزینهٔ ساخت دیوار چین، که حدود ۲ قرن به درازا کشید، اگر می‌توانست صرف تولید فکری و یدی شود نتایج بسیار متفاوتی به‌بار می‌آورد. اینها تنها نمونه‌های برجسته‌ای از این‌گونه عملیات غیرمولد تمدن‌های باستان در شرق هستند. نمونه‌هایی که می‌تواند معیارهایی برای میزان رشد جامعه و نحوهٔ استفاده از آن به‌دست دهد. علاوه بر آن، می‌توان اضافه نمود که این‌گونه دستگاه‌های عریض و طویل که عمدتاً در خدمت قشر خاصی از اشراف و حکومت‌گران واقع می‌شد، مانند ساختن کاخ‌ها و معابد دینی عظیم که هزینهٔ آنها را مردم عادی پرداخت می‌کردند، نمی‌توانست به‌طور مسالمت‌آمیز انجام گیرد. دستگاه حکومتی برای به‌کار کشیدن مردم و استثمار آنها نیازمند دستگاه نظامی قدرتمندی نیز بود که بتواند با توسل به آن، هم منابع ثروت را کنترل کند، هم مردم را وادار به کار مجانی نماید و هم در برابر مهاجمان که چشم طمع به این ثروت‌ها و امکانات داشتند، مقابله کند.

۴ ـ مکانیسم کنترل نیروی کار توسط دستگاه دولتی، کنترل حیاتی‌ترین عنصر تولید، یعنی آب بود. در شرق تولید بدون آب ممکن نبود و زمین بدون آب ارزش نداشت.

۵ ـ منابع و نتایج تولید در تمدن باستان در خدمت اهداف سلطه‌گرایانهٔ پادشاهان و حکام قرار می‌گرفت و این خود مانع بزرگی برای ارتقاء فکری و سیاسی جامعه بود.

۶ ـ رابطهٔ مستقیمی میان میزان تولید کشاورزی، رونق تجارت و گسترش شهرها و صنایع

و پیدایش مناسبات نوین حکومتی وجود دارد، زیرا رشد مازاد بر تولید نیازمندی‌های جامعه، شرایطی فراهم می‌سازد که بخشی از جمعیت جامعه نیروی خود را به‌جای صرف در کار تولید غذا، در امور دیگری از جمله مبادلهٔ محصولات، تولید صنایع و امور فرهنگی متمرکز کند. توسعهٔ جامعه تابعی از این قاعدهٔ کلی است. در شرق در آغاز به دلیل طبیعت و سپس سیاست و دین و قدرت متمرکزش، که آن نیز محصول عامل اول بود، چنین فرصتی به‌دست نیامد. اگر چه اولین شهرها ابتدا در منطقهٔ بین‌النهرین (میان دو رود) اطراف رودخانهٔ نیل، آفریقا، آمریکای مرکزی و چین پیدا شدند، ولی به‌دلیل وابستگی جامعه به کشاورزی و محدود بودن حوزهٔ گسترش آن در این مناطق، نتوانستند به مراکز اصلی قدرت بدل شوند. اولین انقلاب اجتماعی جهان، یعنی اختراع خیش چنین امکانی را برای جوامع باستان فراهم آورد، ولی اولین شهر بزرگی که جمعیتی نزدیک به یک میلیون را دربرمی‌گرفت، شهر روم در پنج قرن پیش از میلاد مسیح بود. آتن، مرکز یونان، که سرزمین کوچکی بود در اوج قدرت خود حدود دویست هزار نفر جمعیت داشت.[1] بغداد در عصر رشد تمدن اسلامی، یعنی سده‌های دوم و سوم هجری جمعیتی برابر یک میلیون پیدا کرده بود،[2] ولی نقش قدرت متمرکز دولتی که ناشی از وضعیت اقلیمی منطقه بود، مانع از پیدایش شرایط مشابهی چون یونان و روم شد.

رونق کشاورزی، و سپس پیدایش شهرها باعث رشد تجارت شد. رشد تجارت مراودات میان مناطق پیشرفتهٔ مختلف را به‌وجود آورد و این پایه و اساس رشد فلسفی، فرهنگی و علمی گردید. این رابطه هیچ‌گاه معکوس نبوده است.

در زمینهٔ علمی نیز یونان به پیشرفت‌های شایان توجهی دست یافت. از جمله دستاوردهای قابل توجه می‌توان به کشف اصول مکانیک، ریاضی، نجوم و علم پزشکی اشاره کرد. کشف قوانین آینه‌ها، اندازه‌گیری ابعاد کرهٔ زمین توسط اراتوستن، کشف ابعاد ماه و خورشید و فاصلهٔ آنها تا زمین و همچنین مرکزیت خورشید توسط آویستارک ساموسی، کشف مواد بیهوشی در علم پزشکی توسط هراکلید تارانتی نمونه‌هایی از

1. William Flanagan, G. Urban Sociology: Images and Structure, Boston: Allyn and Bacon, 1990.
2. Tertius Chandler and Gerald Fox. 3000 Years of Urban Growth. New York: Academic Press, 1974.

پیشرفت علوم در یونان باستان است. ولی آنچه حتی بیش از این پیشرفت‌های علمی اهمیت دارد، رشد اسطوره‌های بسیار پُرمعنی در منظومهٔ هومر است که در صفحات بعد به آن پرداخته می‌شود. بسیاری بر این باورند که ریشه‌های اندیشه‌های فلسفی یونان از اسطوره‌های هومر برخاسته است. اگر چه اسطوره واقعیت نیست، ولی واقعیت‌ساز است. درواقع الگویی است برای آن‌چه باید باشد، نه آنچه بوده است.

رشد فلسفهٔ عقلی در یونان

فلسفه به معنای عشق به دانش و خرد (Wisdom) دارای عمر ۳۰۰۰ ساله است. فلسفهٔ یونان براساس گفتمان یا بحث آزاد، یا آزادی انسان از قید و بندهای سنن از پیش‌تعیین شده به وجود آمد و این آزادی گفتمان بدون مناسبات آزاد زندگی شهری، که آن نیز معلول بازرگانی آزاد بود، عملی نمی‌شد. رشد فکری و فلسفی در یونان با تحولات اقتصادی و سیاسی آن مرتبط بود. به‌طوری که در زمینهٔ فلسفی و فکری نیز یونان نقشی تاریخی یافت که تا به امروز نیز باقی مانده است. ریشه‌های فلسفهٔ عقلی تمدن معاصر را باید در فلسفهٔ کهن یونان یافت. پیدایش فلسفهٔ یونان، احتمالاً بدون اقتصاد و سیاست آن ممکن نبود. از سوی دیگر، نقش متقابل فلسفه و منطق یونانی را در استحکام سیاست دمکراتیک آن نمی‌توان نادیده گرفت.

اقتصاد بازرگانی و مهاجرنشینی یونان نمی‌توانست با تفکر محافظه‌کارانهٔ سنتی روستایی و قبیله‌ای خوانایی داشته باشد. پیشرفت و تحول بیشتر این اقتصاد اندیشهٔ متهورانه‌ای را می‌طلبید که به خود انسان اتکا داشته باشد. فلسفهٔ هلنی این نقش را ایفا می‌کرد. دیاکف و کووالف در کتاب ***تاریخ جهان باستان*** می‌نویسند: «هنگامی که در ایونی، بازرگانان بی‌باک روابط تجارتیشان به‌برکت مهاجرنشینی استوار شده بود، جای نجیب‌زادگان را در مقام قدرت گرفتند، جهش متهورانهٔ اندیشه، از این انتقال قدرت بهره‌ور شد...»[1]

پاسخ پیش‌افتادن تمدن یونان را باید در اقتصاد یکتای آن جستجو کرد. اقتصادی که

۱. دیاکوف، پیشین، ۱۳۵۴، ص ۱۵۳.

مشابه آن در تمدن‌های دیگر شکل نگرفت. عامل اصلی این مسئله، بی‌آنکه بخواهیم پیچیدگی آن را نادیده بگیریم، عمدتاً در نتایج حاصل از اقلیم متفاوت این جوامع نهفته است. «تمدن یونانی اساساً یک تمدن شهری بود»[1] و «یونانیانی که در علم، فلسفه و ادبیات برجسته بودند مرتبط به شهرهای ثروتمند تجارتی بودند، که اغلب توسط اقوام بربر احاطه می‌شدند.»[2]

برتراند راسل می‌نویسد که این نوع تمدن را ابتدا فنیقی‌ها به‌وجود آوردند نه یونانی‌ها،[3] امّا چرا فلسفهٔ عقلی و تمدن مرتبط به آن در میان فنیقی‌ها یا حتی تمدن‌های مشابه دیگری که قدیمی‌تر از تمدن یونان بودند، رشد نکرد. برخی از صاحب‌نظران این تفاوت را ناشی از سرشت بسیار متفاوت ادیان یونانی با ادیان دیگر جوامع می‌دانند. دانیل رابینسون معتقد است که تفاوت اساسی تمدن یونان با تمدن‌های دیگر در پدیدهٔ جدایی دین و دولت نهفته است.[4] این مطلب در صفحات بعدی توضیح داده خواهد شد.

تالس، نخستین فیلسوف یونانی، با درکی مادی از تاریخ و هستی‌شناسی، در سال‌های پیدایش دمکراسی یعنی ۶۰۰ سال پیش از میلاد می‌زیست. تالس در خانواده‌ای بازرگان متولد شد و رشد یافت. وی عنصر اصلی تمام پدیده‌ها (هستی) را آب می‌دانست. او بنیان‌گذار فلسفهٔ طبیعی است.

فلسفهٔ تالس با نظریهٔ دمکرایت (۳۷۰–۴۶۰ ق م) کامل‌تر شد. دمکرایت جهان هستی را در دو چیز خلاصه می‌کند: اتم و فضای میان اتم‌ها. این پاسخی بود به پرسش بنیادین فلسفه. این پاسخ برخلاف پاسخ‌های دینی، چیزی زمینی، طبیعی، و قابل شناخت بود.

فلسفهٔ طبیعی و مادی تالس بدون فلسفهٔ ایده‌آلیسم فیثاغورث و دیالکتیک هراکلیت، حکمای دوره‌گرد سوفسطایی و سرانجام فلسفهٔ نخبه‌گرایانهٔ افلاطون و محافظه‌کارانهٔ ارسطو نمی‌توانست جامعهٔ پر تلاطم یونان و زندگی پر جوش و خروش و رشد صنعت و تجارت و فعالیت‌های فکری را کامل کند.

ویژگی برجستهٔ فلسفهٔ تالس، مادی‌بودن آن بود. این روند حداقل برای حدود سه قرن تا

۱. برتراندراسل، پیشین، ۱۹۷۲، ص ۲۲۰.
۲. پیشین، ۱۹۷۲، ص ۲۲۰.
۳. پیشین.
4. Daniel Robinson, An Intellectual History of Psychology, 3rd ed. Wisconsin, 1995.

زمان سقراط ادامه یافت. هستهٔ اولیهٔ این فلسفه اتم ماده، طبیعت یا فیزیک بود. در شناخت این فلسفه یک مقایسهٔ مقدماتی و توضیح چند مفهوم پایه‌ای، ضروری است. شواهد نشان می‌دهد که هستهٔ مرکزی فلسفهٔ عقلی، که خود منبع و منشأیی برای توسعهٔ تمدن بوده است، در این بینش متفاوت انسانی قرار داشته است.

پرسش اصلی دربارهٔ فلسفهٔ یا به عبارت دیگر پرسش اصلی فلسفه دربارهٔ هستی، این‌چیستی یا هستی‌شناسی (ontology) است. غرض از هستی، هرگونه هستی و هستی هر پدیدهٔ قابل تصور است. از دیدگاه فلسفهٔ مادی این هستی فیزیک است. فیزیک یعنی آنچه پیرامون ما وجود دارد. فیزیک یعنی میز و صندلی، درخت، کوه، آب، کهکشان و... این پدیده‌ها تنها در بُعد زمان و مکان وجود دارند. امّا برداشت دیگر از هستی به متافیزیک برمی‌گردد. در تعریف آن، علاوه بر دو بُعد زمان و مکان، قدرت‌ها و اراده‌های خارج از توان و دسترس انسان افزوده می‌شود. بنابراین متافیزیک، هستی را ورای ماده یعنی آنچه پیرامون ماست می‌داند. در شناخت فلسفه باید این دو منبع هستی شناخته شوند. فلسفهٔ یونان با فیزیک آغاز شد. نمایندگان این فلسفه کسانی چون تالس، هرقلیطوس، پاترمیندس، زنون، فیثاغورث و امپیدوکلس بودند.

اما پیش از آنکه نتیجهٔ برداشت فیزیکی از هستی را توضیح دهم، لازم می‌دانم که مفهوم دیگری را در اینجا اضافه کنم. این مفهوم معرفت‌شناسی (Epistemology) یا تفکر دربارهٔ تفکر است. مفهومی که تلاش دارد چگونگی تفکر انسان را دربارهٔ پدیده‌ها بشناساند. معرفت‌شناسی بر این باور است که قوانین هستی قابل شناخت هستند. بنابراین باید به‌دنبال وسیله و ابزار شناخت آنها گشت و این ما را وامی‌دارد که به جزء سوم این نیاز یعنی منطق بپردازیم. منطق (Logic) یعنی رعایت قواعد و سازمان‌دهی برهان‌آوری و این روش دست‌یابی به قوانین حاکم بر هستی است. بنابراین سه جزء هستی‌شناسی، تفکر دربارهٔ تفکر و منطق ضرورت درک فلسفه هستند.

در همین جا باید یادآوری شود که یکی از نتایج حاصل از برداشت فیزیکی از هستی، آزادی تفکر انسان است. از پیامدهای متافیزیک مقیدبودن به اراده‌ای است که خارج از حیطهٔ این آزادی قرار دارد. به‌عبارت دیگر شناخت از چیستی، یا این‌چیستی، با دید

فیزیکی در حیطهٔ عقل انسانی و با دید متافیزیکی خارج از عقل و ارادهٔ انسانی قرار می‌گیر
تا اینجا باید روشن شده باشد که چرا در یونان باستان در شرایط آزادی اقتصاد و سیاست
این فلسفه به‌وجود آمد. آزادی تفکر انسان ضرورت رشد آزادی اقتصاد و سیاست بود.

اما در حوزهٔ سیاسی یا آنجا که به مناسبات و رفتار انسان برمی‌گردد، شناخت دو پدیه
دیگر یعنی اخلاق و سیاست لازم است. اخلاق میزانی است برای درستی و نادرستی رفت
فردی انسان یا «اخلاق، مطالعه در رفتار کمال مطلوب است»[1] و سیاست یا فلسفهٔ سیاسی
میزانی است برای درستی و نادرستی رفتار انسان با انسان؛ یا منبع درستی و نادرستی رفت
انسان با انسان؛ یا رفتاراجتماعی و یا «بحث در تشکیلات ایده‌آل اجتماع است.»[2] این مت
در فلسفهٔ فیزیکی انسان یا عقل انسانی و در فلسفهٔ متافیزیکی، کلام خدا یا به‌طور کلی د
است.

آنچه در فلسفهٔ مادی یونان غالب است، وجود وجه اول است، یعنی زندگی شهرنشینی
شهروندی، دمکراسی و اقتصاد آزاد حکم می‌کند که قواعد حاکم بر مناسبات انسان‌ها
توسط خود آنها تنظیم گردد. منبع درستی این قواعد نیز، بر اساس فلسفهٔ فیزیکی، عق
انسانی است، نه نیرو و اراده‌ای خارج از دسترس انسان. به‌نظر می‌رسد که بنیاد فلس
مادی، زمینهٔ برخوردهای خردگرایانه در امور زندگی مادی انسان را در سرزمین یون
گسترش داد و باعث خلاقیت‌های فکری فردی شد. با توجه به آنچه در فصول دیگر خوا
آمد، پیدایش تمدن معاصر غرب نیز نمی‌توانست بدون تکیه بر فلسفهٔ مادی یونان، که انسا
اساس قرار می‌دهد، عملی گردد. وصف فلسفهٔ ایده‌آلیستی یونان در این بخش نیامده است

سه موضوع اصلی فلسفه

سه موضوع اصلی فلسفه عبارتند از: ۱) دانش، یا ما چه می‌توانیم بدانیم؟ ۲) کردار، یا
چگونه باید رفتار کنیم؟ ۳) حکومت، یا چه قدرتی باید و می‌تواند مناسبات رفتاری
کرداری موردنظر ما را در جامعه تأمین کند؟ و این محتوا از آسمان به زمین آوردن فلس
است.

۱. ویل دورانت، پیشین، ج ۱، ۱۳۵۱، ص ۷.
۲. پیشین، ج ۱، ۱۳۵۱، ص ۷.

دانش در واقع بازخورد به ترس و علاقهٔ انسان است و اینکه چگونه می‌توان به پرسش‌های بی‌شماری که ما را احاطه کرده است، پاسخ داد. این پرسش‌ها می‌تواند از حد بسیار ساده، که چگونه می‌توان از این سوی رودخانه به آن سوی رودخانه رفت، آغاز شده و تا پرسشی که، از کجا آمده‌ایم و یا اصولاً سرمنشأ پدیده‌ها چیست، و آنها چگونه عمل می‌کنند، کشیده شود، و یا اصولاً برای دانستن پاسخ این گونه پرسش‌ها که ما چه باید بدانیم و چه می‌توانیم بدانیم. حتا سؤالاتی مربوط به امور عادی زندگی، مانند اینکه چگونه می‌توان غذای بیشتر و بهتری به‌دست آورد، می‌تواند از فلسفه ریشه بگیرد.

مسئلهٔ کردار از آنجا ناشی می‌شود که رفتارها نسبت به‌یکدیگر باید چگونه باشد؟ فرزندانمان را چگونه باید تربیت کنیم؟ پدر و مادر نسبت به فرزندان خود، و فرزندان نسبت به والدین خود چه تعهدی دارند، یا زن و شوهر، یا دو دوست، دو همکار، دو رقیب کاری و... چه تعهدی باید داشته باشند؟ هر فردی باید برای این پرسش‌ها، و پرسش‌های مشابهی که هر روزه با آنها روبرو می‌شود، پاسخی بیابد. این پاسخ‌ها می‌توانند عقلی و یا دستوری باشند.

مسئلهٔ حکومت به زندگی اجتماعی افراد مربوط می‌شود، یعنی ارتباطی که میان افراد به‌وجود می‌آید و نهادی که می‌تواند و باید بر این مناسبات کنترل یا نظارت داشته باشد. آیا رهبر، رییس قبیله، کدخدا، شاه، رییس جمهور و... می‌تواند این هدف را برآورد؟ آیا او باید لزوماً یک دیکتاتور بی‌رحم باشد؟ یا باید فطرتاً برای این کار زاییده شده باشد؟ یا برگزیدهٔ مردم باشد، دوره‌ای یا مادام‌العمر حکومت کند، و یا اگر برخلاف خواستهٔ مردم عمل کرد، نقش و وظیفهٔ مردم چیست؟ باید تحمل کنند یا باید علیه او انقلاب کنند و پرسش‌هایی از این دست. چه چیز منافع همگان را بهتر تأمین می‌کند؟

در عهد باستان تمدن‌های مختلفی در نقاط مختلف جهان پیدا شد. تقریباً در تمام این تمدن‌ها فردی قاطع و صاحب قدرت به این پرسش‌ها پاسخ می‌داد؛ کسی که پاسخ این پرسش‌ها را می‌دانست. در تمدن‌های شرقی فرض بر قدرت مافوق انسانی او بود. او ارتباطی با نیروی ماوراءالطبیعه داشت. بنابراین مرکز حل مشکلات انسانی، و مرکز قدرت معنوی و در نتیجه قدرت مادی جامعه به‌شمار می‌آمد. بسیاری از مردم با همین باور و

اعتماد، برای پاسخ‌یافتن به پرسش‌های حیاتی خود، این مرکز را به‌رسمیت می‌شناختند و به‌آن قدرت می‌بخشیدند. این مرکز کم‌کم با مرکز دیگر قدرت، یعنی قدرت سیاسی در هم آمیخت و قدرت بزرگ‌تری به‌وجود آورد. پدیدهٔ خدا- شهریاری در اقوام ساکن خاورمیانه (مصر و بابل) از همین منابع ریشه گرفت و به‌دنبال آن ادیان حکومتی به‌وجود آمدند. از این پس پاسخ تمام پرسش‌ها و رفع همهٔ مشکلات به‌دست این قدرت بود و مردم می‌بایست پاسخ هرگونه پرسشی را از او بشنوند. بنابراین دینِ دولتی پاسخ همهٔ مشکلات را می‌دانست. در رأس این قدرت پادشاه و مؤبد یا برهمن بود و یا هر دو مانند خلیفهٔ مسلمین در یک مقام بودند. انسان می‌بایست به‌جای تکیه بر عقل خود، یا به‌قول افلاطون «حفظ طناب طلایی آریادنی»[1]، برای یافتن پاسخ سؤالات خود، و یا راه‌حل مشکلات زندگی به این منابع متکی باشد. یونان تنها سرزمینی بود که مردم برای یافتن پاسخ سؤالات و حل مشکلاتشان به‌جای تکیه بر این منابع قدرت به عقل خود مراجعه می‌کردند. در یونان دین دولتی وجود نداشت، امّا پرسش اساسی دربارهٔ این دوگانگی این است که چرا در یونان دین دولتی پیدا نشد. من در این بخش بر آن بوده‌ام تا پاسخی به این پرسش بدهم.

اگر در تمدن یونان عقل معیار پاسخ به سه سؤال اساسی فلسفه یعنی دانش، کردار و حکومت بود، در تمدن پیشرفتهٔ دیگری چون هند، یوپانیشادها (بین ۸۰۰ تا ۳۰۰ ق م)

۱ در اسطوره‌های یونانی داستانی نقل شده است که براساس آن غول نیمه انسان، نیمه حیوانی به‌نام مینوتائور (Minotaur) آزادی یونان را به گرو گرفته بود و هر سال آتن می‌بایست جوانانی را قربانی او می‌کرد. این غول در مکان مرموزی قرار داشت که هر گاه کسی به‌سراغ او می‌رفت که او را بکشد دیگر نمی‌توانست از هزار پیچ راهی که به او منتهی می‌شد به خانه برگردد. تا بالاخره جوان ورزیده و ورزشکاری به‌نام ته‌زئوس (Theseus) موفق شد غول را بکشد و سالم به خانه برگردد و آتن را از شر غول رها کند. دلیل موفقیت ته‌زئوس طناب طلایی آریادنی (Ariadne) بود که به‌وسیلهٔ آن توانست مسیر هزار توی برگشت به‌سوی خانه را پیدا کند. طناب طلایی آریادنی استعاره‌ای است از تاریخ که ما می‌توانیم به عمق آن برویم و سالم به مکانی که هستیم برگردیم. طناب طلایی که افلاطون از آن نام می‌برد چیزی جز عقل انسانی نیست. افلاطون در توجیه رابطهٔ انسان و خدایان می‌گوید که انسان‌ها همانند عروسکان خیمه‌شب بازی هستند که بندهایی آنها را به این سو و آن سو می‌کشاند، ولی انسان طناب طلایی یا بند طلایی را در اختیار دارد که هرگاه خدایان بخواهند او را به‌راهی بکشانند که نمی‌خواهد، از این بند طلایی استفاده می‌کند و آن را می‌کشد و کنترل خود را به‌دست می‌گیرد. افلاطون به انسان هشدار می‌دهد که مبادا این بند طلایی را که استعاره‌ای از عقل است از دست بدهد. از دست دادن این بند طلایی مساوی با عروسک خیمه‌شب بازی یا برده شدن است. نک.
R. E. Hume. The Thirteen Principal Upanishads, Oxford, 1971, Homer. The Iliad. R. Lattimore, trans. Chicago, 1951, and David Robinson, Aristotle's Psychology, Columbia, 1989.

به‌عنوان افراد دانا مراکز پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها بودند.[۱] آنان پاسخ‌های اسطوره‌ای می‌دادند و پاسخ‌هایشان از گفته‌های برهما ریشه می‌گرفت. برهما چیست؟ روح، تفکر و روشنگری که پایگاه متافیزیکی دارد.

عدم پیدایش فلسفه در ایران

شاید فلاسفهٔ یونان، به‌خصوص آنان که یونانیان برای تحصیل «حکمت مغان» با ایرانیان در تماس بودند و از این طریق با عقاید مزدیسنا آشنا شدند، در آثار فلسفی خود از اندیشه‌های زردشتی تأثیر گرفته باشند. در اینکه یونانیان در خلق آثار فلسفی خود از تمدن‌های دیگر بهره گرفتند، شکی نیست، ولی این بهره‌گیری به‌صورتی نیست که بعضی از ایرانیان خود مرکزبین، مدعی‌اند که گویا «ملت یونان دانش را از ایران و هند و فنیقی‌ها گرفتند.»[۲] میرزا مهدی‌خان ممتحن‌الدوله در عصر قاجار دربارهٔ خودمرکزبینی ایرانیان می‌نویسد: «... ایران منبع علوم یونانیان و مصریان و چشمه تمدن و تربیت اروپاییان بوده است...»[۳] چنین ادعایی ابداً درست نیست.[۴] اگر چنین بود آن‌گاه چرا جوامعی که پایه‌های اولیهٔ تمدن یونان را فراهم آوردند، خود نتوانستند اندیشه‌ای مشابه فلسفهٔ یونان به‌وجود آورند. البته آنطوری‌که فریدون آدمیّت به‌درستی می‌نویسد تمدنی که به‌نام یونان شناخته می‌شود درواقع اختلاطی از فرهنگ‌های مختلف از جمله سومری، کرتی، فنیقی، مصری، بابلی، خطّی، لیدیایی و فریجی بود که به‌نام فرهنگ ایونی معروف است. «فرهنگ ایونی از مطلقیت دور بود. ذهن از اسرار آزاد گردید، اندیشه‌بندی‌های اساطیری را به‌تدریج گسست و عقل به تجسس طبیعی و علمی گرایید،... این فرهنگ هیچ‌گاه به پادشاهی آسمانی روی نیاورد.»[۵] ایرانیان نیز

۱. پیشین.

۲. سلطان حسین تابنده گنابادی، *فلسفه فلوطین، رئیس افلاطونیان اخیر*، چاپ دانشگاه، ۱۳۲۷، ص ۵.

۳. نقل از فیروزه کاشانی ثابت، «جغرافیای وطن»، *گفتگو*، شمارهٔ ۲۱، چاپ تهران، پائیز ۱۳۷۷، ص ۱۵.

۴. اگر عامل نژادی را منتفی بدانیم، که هست، زیرا اولاً یونانیان نتوانستند این برتری را برای همیشه حفظ کنند، ثانیاً اگر اسطوره‌های ایرانی را تبلور نزدیکی به واقعیت بشماریم، یونانیان و ایرانیان از یک تبارند. بنا به‌روایت ***شاهنامهٔ فردوسی***، ایرج و سلم و تور سه فرزند فریدون‌اند که ایران به ایرج، ترکستان به تور و مناطقی که یونان در آن واقع است به سلم واگذار شد. البته این مطلب فرعی است. مطلب اصلی دیگر این است که یونان در دنیای مدرن جزو سه کشور اروپایی بود که تا دههٔ ۷۰ به دمکراسی دست نیافت.

۵. فریدون آدمیّت، *تاریخ فکر از سومر تا یونان و روم*، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، چاپ دوم، ۱۳۷۶،

طی حدود هشتاد سالی که یونانیان ایران را زیر سیطرهٔ خود داشتند، بسیار تحت تأثیر تمدن هلنیستی قرار گرفتند، ولی این اثرات به معنای رشد عقاید دینی ایرانیان به سطح فلسفهٔ یونانی نبود، زیرا تفکر ایرانی هم‌زمان زیر نفوذ فرهنگ هندی بود. از این‌رو، می‌توان گفت که از همین دوران اختلاط مذهب و فلسفه در ایران به صوفیگری کشیده شد،[۱] ولی جدایی دین و دولت در یونان شرایط لازم را برای رشد مستقل فلسفهٔ عقلی فراهم آورد. بنابراین سرمنشأ پاسخ‌گویی به اساسی‌ترین پرسش‌های انسان از آغاز در دو منبع قرار داشت. منبع دینی ـ دولتی در شرق و منبع عقلی ـ انسانی در یونان. در شرق برای پاسخگویی به پرسش‌های اساسی زندگی، تفکر انسانی و مراجعه به عقل لازم نبود، زیرا صاحب قدرتی بالاتر از سطح انسان پاسخ‌های از پیش مشخص‌شده‌ای را ارائه می‌داد و اراده و اختیاری نیز برای پذیرفتن و یا نپذیرفتن آنها قایل نبود و حتا نپذیرفتن آنها را مستوجب عقوبت‌های سختی می‌دانست. در یونان مرکز این پاسخ‌ها انسان و معیار درستی یا نادرستی آنها نیز عقل و منطق انسانی بود.

در این دوران که تقریباً مقارن با پیدایش آیین زردشتی[۲] در ایران است «فلسفه به معنای اخص کلمه، به‌مثابه جهان‌بینی مبتنی بر مقولات و استدلالات منطقی، در کشور ما به‌طور عمده وجود نداشته است.»[۳] بعضی از صاحب‌نظران آیین زردشت را برابر با فلسفه می‌دانند. اگر چه می‌توان در ***اوستا*** نیز گفته‌های فلسفی یافت، ولی اساس محتوای این نوشته درس‌های اخلاقی برای بهتر زیستن یا صرفاً فلسفهٔ اخلاق است، نه شناخت هستی.

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

ص ۸۸.

۱. بنابه گفتهٔ طبری جریان عرفانی ایرانی نیز از دوران هلنیسم به ایران سرایت می‌کند که از «گنوستی‌سیسم (از واژه گنوس یونانی یعنی عرفان مشتق شده) یک جریان مختلط مذهبی ـ فلسفی ـ عرفانی است که در قرون اول و دوم میلادی بر پایه‌ی درآمیزی و اتحاد عقاید مسیحی و الهیات یکتاپرستانه‌ی یهودی و افکار صوفیانه‌ی وحدت وجود پدید می‌آید. عقاید هندی، بابلی، ایرانی، مصری در پایه‌ی افکار عرفانی وحدت وجودی گنوستیک‌ها بوده است.» (طبری، ***بررسی‌ها...***، ص ۲۴۱).

۲. منابع مختلف تاریخ پیدایش زردشت را با تفاوت بسیار تا حدود ده قرن ذکر کرده‌اند. بیشتر منابع تاریخی حدود ۸۰۰ سال پیش از میلاد مسیح را قید می‌کنند. برتراند راسل بین ۶۰۰ تا ۱۰۰۰ سال پیش از میلاد و فرهنگ مهر این تاریخ را تا ۱۵۰۰ سال پیش از میلاد محتمل دانسته است. برای مطالعه دربارهٔ نظریات مختلف پیرامون تاریخ پیدایش زردشت نک. جلال‌الدین آشتیانی، ***تجزیه و تحلیل افکار زردشت، مزدیسنا و حکومت***، صص ۵۹ تا ۷۳، آلمان: مونیخ ۱۳۶۳ (۱۹۸۴).

۳. احسان طبری، پیشین، ۱۳۵۴، ص ۴۶.

فرهنگ مهر می‌نویسد: «دین زردشتی، بیش از هر چیز روش درست زیستن است و از این‌رو باید با نگرش به جان سخن گات‌ها، پیام واژه‌ها را دریافت.»[1] در جایی دیگر آمده است:

«جهان‌بینی زردشت به گفته محمد اقبال از آن‌جا که به پیروزی نهایی خیر بر شر معتقد بود، همانند فلسفه‌ی افلاطون به «اخلاق» ختم می‌شد.»[2] شاید بتوان گفت که اخلاق زردشت در اشراق سهروردی تجلی فلسفی یافت.

فلسفه دربرگیرندهٔ امور عملی است و از بستر نیازهای انسان برای ایجاد یک دنیای هوشیارانه‌تر برای مقابله با خطر و شرایط نامشخص و نامطمئن به‌وجود می‌آید.[3]

محمدرضا فشاهی حتی ایران پس از اسلام را نیز خالی از فلسفه به معنای دقیق کلمه می‌داند. وی در کتاب ***ارسطوی بغداد*** می‌نویسد: «... آن‌چه از زمان فارابی تاکنون در ایران و جهان اسلام در زمینه تفکر تحریر گردیده، نه فلسفه، بلکه الهیات و عدل الهی بوده است.»[4] محمد اقبال زمینهٔ پیدایش فلسفهٔ غرب را عرفان ایرانی می‌داند،[5] در حالیکه باید نسبت به این گفته شک کرد، زیرا قدمت فلسفهٔ یونان از عرفان ایرانی بیشتر است و ثانیاً عرفان دربرگیرندهٔ نوعی آزادی است که فرهنگ ایران از عهد باستان تاکنون فاقد آن بوده است. زمینهٔ عرفان بیشتر در رُهبانیت مسیحی یافت می‌شود، تا در ادیان ایرانی. آرامش‌دوستدار می‌نویسد: «پیشینیان ایرانی ما نه فقط حریت عرفانی را نمی‌شناختند، بلکه پندارشان از جهان و روال‌شان نسبت به آن با حریت عرفانی در همه مورد در تضاد بوده است.»[6] بنابراین شرایط زیستی در ایران برای پیدایش و رشد فلسفه آماده نبود و نسبت به پیدایش عرفان مستقل ایرانی نیز تردید وجود دارد.

در شرق، ازجمله ایران از فلسفهٔ مادی یونان خبری نبود و اصولاً چیزی به‌عنوان فلسفه،

۱. فرهنگ مهر، *دیدی نو از دینی کهن*، *فلسفه زردشت*، چاپ جامی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۲.

۲. محمدرضا فشاهی، *ارسطوی بغداد*، *از عقل یونانی به وحی قرآنی*، کوششی در آسیب‌شناسی فلسفه‌ی ایرانی - اسلامی، نشر باران، سوئد، ۱۹۹۸، ص ۴.

۳. البته به‌طور کلی در فلسفه پنج مفهوم منطق، تئوری زیبایی‌شناسی، سیاست، علم ماوراءالطبیعه و اخلاق مورد بحث قرار می‌گیرد که توضیح آنها موضوع این نوشته نیست.

۴. محمد رضا فشاهی، پیشین، ص ۴۳، ۱۹۹۸.

۵. محمد اقبال لاهوری، *مسیر فلسفه در ایران*، ترجمهٔ دکتر ا. ح. آریان‌پور، مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ای، نشر سوم، سازمان انتشارات بامداد، ۱۳۵۴.

۶. آرامش دوستدار، *درخشش‌های تیره*، چاپ دوم، انتشارات خاوران، پاریس، ۱۳۷۷ (۱۹۹۹)، ص ۱۶.

یعنی عشق به دانش ارتباط پدیده‌ها، در ایران باستان وجود خارجی نداشت. دین کار فلسفه را نیز انجام می‌داد. یا به‌عبارت دیگر سلطهٔ انحصاری ادیان و ادغام آن با حکومت‌های متمرکز جایی برای پیدایش فکر آزاد یا گفتمان آزاد انسان باقی نمی‌گذاشت. گفتمان آزاد نتیجهٔ اقتصاد و سیاست آزاد بود. در حالی‌که در ایران نه اقتصاد آزاد وجود داشت و نه سیاست آزاد. اقتصاد و سیاست هر دو در کنترل دستگاه واحد حکومتی قرار داشت و دین به‌عنوان نیاز دستگاه‌های قدرت متمرکز و توجیه‌گر سلطهٔ انحصاری شاهان، به‌عنوان سایهٔ خدا روی زمین (فره ایزدی، خلیفةالله، ظل‌الله و...) شناخته می‌شد. رفتار انسان، که با معیار اخلاق سنجیده می‌شد، به حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی راه نیافت. اصولاً آنچه میزان داوری رفتار یا کردار فردی بود در حوزهٔ رفتار انسان با انسان نیز به‌کار گرفته شد. به‌عبارتی معیارهای دینی در حوزهٔ سیاست گسترش یافت، زیرا زمینه‌های پیدایش میزان داوری برای چگونگی رفتار انسان با انسان رشد نکرد. برخلاف یونان که اخلاق از حوزهٔ سیاست یا فلسفهٔ سیاسی جدا گردید، در ایران این جدایی دیده نشد. بنابراین در سیاست و حکومت، یعنی نهاد کنترل قدرت و رفتار انسان با انسان نیز معیار دینی یا متافیزیکی به‌کار گرفته شد، به‌طوری‌که اخلاق در نهاد حکومت ادغام گردید. شخص یا نهادی که بر مصدر داوری اخلاقی نشسته بود، داوری حقوقی و سیاسی را نیز برعهده داشت. معیار و اساس سنجش درستی و نادرستی رفتار انسان، در تمام وجوه، سنن قائم به ذات ادیان گردید، نه عقل انسانی. به عبارت دیگر برای عقل انسانی محدوده‌ای تعیین شد که نمی‌بایست از آن حد تجاوز کند. این به‌منزلهٔ ناتوانی عقل انسان نبود بلکه از آنجاکه تجاوز از حد انسانی دخالت در کار الهی به‌شمار می‌رفت، اجازهٔ چنین کاری به انسان داده نمی‌شد. بنابراین کسانی که از حد انسانی پا فراتر می‌گذاشتند، با کیفر نمایندهٔ قدرتمند خداوند در روی زمین مواجه می‌شدند. اتحاد و یا ادغام دین و دولت نیز شرایط عینی این کیفردهی را فراهم می‌کرد.

شاید بی‌مورد نباشد که این وضعیت را با دورهٔ سلطهٔ کلیسای مسیحی در اروپا مقایسه کنیم. در غرب در قرون وسطا و دورهٔ تاریکی و خاموشی علم و فلسفه همین مناسبات برقرار بود. معیار درستی و نادرستی متافیزیک و عامل تشخیص آن نیز کلیسا بود و از این طریق کلیسا مرتکب جرایم و جنایات بی‌شماری در حق انسان‌های بی‌گناه گردید. ایستادگی

گالیله در مقابل کلیسا در شرایطی رخ داد که تحولات اقتصادی پایه‌های کلیسا را ضعیف‌تر کرده بود. تشخیص گالیله مبنی بر کروی بودن زمین و گردش آن به‌دور خورشید از عقل آزاد انسانی ریشه گرفت، و در مقابل جزم‌اندیشی متافیزیک کلیسا آن را خلاف حقیقت می‌شمرد. گالیله می‌بایست در مقابل ارادهٔ کلیسا، حوزهٔ تشخیص و دریافت عقلی خود را محدود می‌کرد تا با مجازات کلیسا مواجه نگردد. برای قرون متمادی این ارادهٔ قدرتمند یا زورمند کلیسا کارایی داشت و حوزهٔ خلاقیت انسانی را محدود می‌ساخت. تنها نتیجهٔ آن عقب‌ماندگی جامعهٔ بشری بود.

در شرق زمینهٔ عینی ادغام نهاد دینی در دستگاه حکومتی به‌شدتی بود که صاحبان عقل نتوانستند در مقابل آن قد علم کنند. شرایط عینی را که منجر به توانمندی مطلق دستگاه دینی، ادغام دین و دولت و غلبهٔ متافیزیک گردید، در بخش‌های آینده توضیح خواهم داد.

تمدن هلنی یا یونانی را نمی‌توان در فلسفهٔ آن خلاصه کرد. تمدن یونان مجموعه‌ای است از شعر حماسی و نمایشی، ادبیات، مجسمه‌سازی، نقاشی و عقاید دینی و خدایان اساطیری. از این میان آنچه به شرق منتقل شد و در تقابل با ادیان آسمانی آنها قرار گرفت، فلسفهٔ عقلی بود. فلسفهٔ عقلی نیز در شرق با ایمان دینی پیوند خورد و عرفان را بنا نهاد که نهایت کوشش آن نه اتکا به انسان، بلکه محدود کردن توانایی‌های او بود. در این خصوص در فصل‌های دیگر سخن خواهد رفت، ولی در این بخش توضیح مختصری پیرامون وجوه دیگر تمدن هلنی اضافه می‌کنم. تلاش بر آن است که ضمن برشمردن ویژگی‌های تمدن یونانی و توضیح زمینه‌های پیدایش آن و اثرات متقابل آنها، کنجکاوی بیشتری دربارهٔ عدم پیدایش این ویژگی در ایران صورت پذیرد. با غلبهٔ فرهنگ مسیحی و ساخت حکومت دینی، تمدن یونانی رو به افول گذاشت، تا حدی که علم کلام مسیحی جنبهٔ عام پیدا کرد. این قضیه به آنچه در شرق روی داد، شباهت فراوان دارد. البته مسیحیت علت افول تمدن یونانی نبود.

دو قطب هستی‌شناسی

یونان و اورشلیم دو قطب اصلی هستی‌شناسی غرب بودند. واحد قطب یونان دنیای

فیزیکی قابل شناخت و واحد قطب اورشلیم دنیای فیزیکی قابل شناخت و دنیای متافیزیکی غیرقابل شناخت است. هر دو منبع با تمدنی سرشار از اسطوره آغاز می‌شوند. اسطوره که داستان‌هایی است مبنی بر خاطرات، می‌تواند تبلوری از واقعیت را نیز در خود داشته باشد. بنابراین چیزی فراتر از داستان است. در سرزمین یونان و تمدن یونان باستان، واقعیت‌ها و در تمدن باستان اورشلیم، ادیان جای اسطوره‌ها را گرفتند. غرض از اورشلیم تبلور نهایی ادیان قبایل مختلفی است که سرانجام در ادیان ابراهیمی نمایان شدند و اورشلیم را به محور آن بدل کردند. یهودیت برآیند ادیان ماقبل خود در تمدن‌های منطقه و جایگزینی برای آنها بود. مطابق روایات دینی ظلم و ستم فراعنهٔ مصر نسبت به قوم یهود سبب رنجش آنها شد. خداوند گریه و زاری ستم‌دیدگان را شنید و برای آنها سرزمینی تعیین کرد تا به آنجا مهاجرت کنند. آنچه در کتاب مقدس یهودیان آمده است، تبلوری از ستم‌کشیدگی، سرزمین موعود و تعهد آنها نسبت به خداوند در برابر لطفی است که به آنها شده است. براساس سنن اقوام در منطقه، قوم یهود نیز تا حد یک پادشاهی رشد پیدا می‌کند، ولی از حد سرزمین موعود تجاوز نمی‌کند. این پادشاهی همانند سایر پادشاهی‌های کهن عمری محدود دارد. کتاب مقدس یهودیان به زبان عبری نوشته شد و باقی ماند. بنابراین غیر عبری‌زبانان نتوانستند بر آن اثر بگذارند. به‌همین دلیل خرافات فراوان دین یهود مربوط به عصر جهالت انسانی هم‌چنان باقی است.

برخلاف *تورات*، کتاب مقدس مسیحیان، *انجیل*، به زبان یونانی نوشته شد. بنابراین یونانی‌های صاحب فلسفه و قطب دیگر هستی‌شناسی توانستند از طریق خواندن و تفسیر آن بر مسیحیان اثر بگذارند. *قرآن* کتاب مقدس سومین دین ابراهیمی، نیز به زبان عربی، زبان سرزمین پیدایش آن، نوشته شد و با همان استدلال فوق اسلام از دیگر اقوام صاحب‌اندیشه‌های هستی‌شناسی کمتر اثر پذیرفت، یا اصلاً اثر نپذیرفت. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که فلسفهٔ هستی‌شناسی غرب متأثر از دو قطب اصلی یونانی و مسیحیت است، ولی اسطوره‌های دینی مسیحیت با دو ادیان دیگر ابراهیمی بسیار نزدیک است و مفاهیم مشترک میان آنها زیاد است. اما نکته در اشتراک این مفاهیم نیست، بلکه در تفرق این ادیان است. آن‌طور که گفته شد زبان نوشتاری *انجیل* به یونانی و سپس لاتین، زمینهٔ

گسترش و پذیرش این دین را در غرب فراهم کرد و از این طریق به مقابلهٔ قطب دیگر هستی‌شناسی، یعنی فلسفهٔ مادی یونان شتافت.

فراموش نکنیم که فلسفهٔ غیرمادی یونان، چند قرن پیش از پیدایش مسیحیت در مقابل فلسفهٔ مادی یونان به‌وجود آمده بود. فلسفهٔ ایده‌آلیستی یونان، آن‌طوری که در صفحات پیش اشاره شد، مکمل فلسفهٔ مادی و تبلوری از تضاد و تقابل منافع اقتصادی و سیاسی جامعهٔ متحول یونان بود. اما زمانی که تمدن هلنی با فروپاشی کامل امپراتوری روم از میان برداشته شد، قطب دینیِ هستی‌شناسی، عرصه‌دار میدان اندیشهٔ بشر گردید. سلطهٔ قبایل ژرمن بر تقسیمات امپراتوری روم زمینهٔ مساعدی بود برای دینی که بر بستر مناسبات قومی شکل گرفته بود. در این دوران، از رشد صنعتی، علمی، فکری، سیاسی، هنری، فلسفی خبری نبود. از این‌رو، به‌عنوان عصر تاریک شناخته می‌شود.

زمانی که بار دیگر تمدن غرب در سده‌های ۱۵ و ۱۶ رو به شکوفایی گذاشت، قطب دیگر هستی‌شناسی، یعنی فلسفهٔ مادی یونان، فلسفه‌ای که انسان را در مرکز ارزیابی‌های خود قرار می‌داد، غلبه یافت. تنیدگی این فلسفه با رشد صنایع و اقتصاد و علوم، پدیدهٔ تمدن معاصر غرب را به‌وجود آورد که در بخش‌های بعدی به تشریح کم و کیف آن خواهم پرداخت.

نباید اشتباه کرد که غلبهٔ قطب مادی هستی‌شناسی، یا فلسفهٔ مادی به معنای از بین رفتن قطب دیگر نبود. بلکه همان‌طور که اشاره شد، معیار مناسبات اجتماعی یا میزان رابطهٔ انسان با انسان، از حد اخلاق منتج از دین و متافیزیک، به عرصهٔ سیاست و فلسفهٔ سیاسی کشیده شد و اخلاق در حوزهٔ داوری رفتار فردی باقی ماند. جدایی دین و دولت ثمرهٔ این تفکیک بود.

از آتن تا اورشلیم

باتوجه به آنچه گفته شد، فلسفهٔ غرب از دو منبع یا دو مکان سرچشمه می‌گیرد: آتن و اورشلیم. دانش برآمده از این دو مکان حاوی دو سنت، دو فرهنگ و دو جهان‌بینی متفاوت است. سنت اول، یونانی، حاوی ویژگی‌هایی چون خردگرایی، آزاداندیشی و انسان‌مداری

است. سنت دوم، رهبانیت، رستگاری، تقدس و ایمان به خداوند است. این دو سرمنشأ به‌صورت دو رشته‌ای هستند که در روند تکامل تفکر جوامع غربی در هم تنیده شدند. بنابراین آنچه جهان‌بینی غرب شناخته می‌شود، پیوند این دو ریشه و دو رشته است. بنیاد خردگرایی، آزادی انسان و تمامیت دنیای فیزیکی از آتن و بنیاد مفاهیم متافیزیک از اورشلیم سرچشمه گرفت. دنیای فیزیک شامل زمان و مکان و دنیای متافیزیک زمان و مکان و چیزی فراتر از آن است.

آتن زادگاه سقراط است، و سقراط سنبل آزادگی انسان و تقدس اوست. نمادی از جستجوگری آزاد و فردگرا. هیچ پدیده‌ای نسبت به انسان بیگانه نیست. همه چیز از اوست. آنچه انسان‌ها را به هم پیوند می‌دهد همین ویژگی است. براساس فرهنگ آتن، نه خدا، بلکه انسان مرکز همهٔ پدیده‌هاست. سنت یونانی، گفتمان خردگرایانهٔ آزاد است، امّا آنچه بیش از همه چیز در فرهنگ یونانی متفاوت است، دانش سکولار (رستارگرا) است. این ویژگی یونان، آن را در مقابل تمام فرهنگ‌های دیگر قرار می‌دهد. این بینش از متفکران بزرگ یونانی، به‌خصوص سوفسطائیان (خردمندان) گرفته شد.

سنت اورشلیم، سنتی است خدامحور که انسان تابعی از قدرت اوست. در این فرهنگ هیچ چیز از خدا بیگانه نیست. همه چیز با او آغاز و به او ختم می‌شود. دانش انسانی در سنت اورشلیم در خدمت خداوند است. دانش، نه دانش شناخت خدا، بلکه دانش چگونگی شناخت خداست (علم کلام).

در بررسی ریشه‌های تفکر انسانی چه از آتن و چه از اورشلیم، مفهوم دو واژه بسیار مهم است. یکی لوگوس (منطق) و دیگری میتوس (اسطوره). لوگوس یونانی یعنی سخن و گفتمان خردگرایانه و انسان‌مرکز. لوگوس یونانی آزاد است. در مقابل لوگوس یا منطق یونان، منطق اورشلیم قرار دارد. این منطق سخن الهی است. هیچ سخنی قدیمی‌تر، برتر و معتبرتر از سخن الهی نیست. بنابراین منطق اورشلیم خدامحوری است. شباهت اسمی منطق یونان و اورشلیم با ماهیتی متفاوت و متضاد باعث سردرگمی در دنیای روشنگری گردیده است. لوگوس اورشلیم از ***انجیل*** ریشه می‌گیرد. ***انجیل*** کتاب مقدس مسیحیان به زبان یونانی، ***تورات*** به زبان عبری و ***قرآن*** به زبان عربی نوشته شد. بنابراین تنها انجیل از فرهنگ یونانی

متأثر شد. در روند گسترش مسیحیت تلاشی برای پیوند فرهنگ یونانی و فرهنگ اورشلیم، یعنی مراکز اصلی پیدایش دو نوع دانش شد. نگارش کتاب ***انجیل*** به زبان یونانی سبب شد که خوانندگان آن با فرهنگ یونانی نیز آشنا گردند، زیرا آنها با دانستن زبان یونانی منابع غیردینی و فلسفی یونان را نیز مطالعه می‌کردند. در همین مراوده منطق اورشلیم با منطق آتن در هم آمیخت. از آن گذشته، نویسندگان کتاب *انجیل*، مانند پُل (Paul)، ماتیو (Matthew)، مارک (Mark)، لوک (Luke)، جان (John)، و پیتر (Peter) خود با فرهنگ روم و تمدن یونان آشنا بودند. پُل را که یهودی و متولد آناتولی و شهروند روم بود و به زبان یونانی نیز تسلط داشت، می‌توان سازندهٔ اصلی مسیحیت شمرد.[1]

دومین واژه‌ای که قبلاً بدان اشاره شد میتوس یا اسطوره است. میتوس یعنی داستان، یا چیزی فراتر از داستان، یا داستانی که بر پایهٔ واقعیتی نوشته و گفته شده است. ولی مهم‌تر از آن میتوس یا اسطوره پایه‌ای است تا واقعیتی را شکل بدهد. چیزی شبیه به راهنمای عمل و اخلاقیات انسانی و اجتماعی که به‌طور غیرمستقیم بر زندگی و افکار جامعه اثر می‌گذارد، زیرا الگوهای ایده‌آل و معتبری را در هر زمینه ارائه می‌دهد (مانند قصص دینی). اسطوره تلاش می‌کند که تجسم و تصویری از انسان کامل و شخصیت‌ها و معیارهای پسندیده بسازد. انسان‌های کامل در اسطوره‌ها به‌صورت قهرمانان ظاهر می‌گردند و در آمال و آرزوهای جامعه و مردم جای می‌گیرند.

با توجه به دو منبع اصلی دانش، یعنی آتن و اورشلیم، دو نوع اسطوره نیز شکل گرفت. این اسطوره‌ها دو الگو از انسان کامل را معرفی می‌کنند. این الگوها معیار رفتار و کردار و جهان‌بینی افراد را در جامعه نشان می‌دهند.

در اسطورهٔ اورشلیم انسان کامل، انسانی است دیندار، خداپرست، تابع قدرت الهی و با ایمان. انسانی است که با خدا رابطهٔ قلبی دارد. در مقابل ایمان و پرستش و اطاعت از اوامر الهی، خداوند به او نعماتی را ارزانی می‌دارد. بنابراین سلامتی، زیبایی، موفقیت شخصی، خانوادهٔ خوب، فرزند، خانه و کاشانه، امنیت و آسایش، منابع غذایی، شغل و درآمد

1. Niels C. Nielsen, Jr and etal, Religions of the World, second edition, New York: St. Martin's Press, 1988.

مناسب و... همگی نعماتی است که خداوند به انسان کامل و با ایمان، یا الگوی اورشلیم می‌دهد. او مطیع فرمان خداوند است و شب و روز از ذکر خدا غافل نمی‌ماند و در ایمان به خدا شکی به خود راه نمی‌دهد، حتا اگر به‌جای نعمت بر او مصیبت ببارد، مثلاً اگر خانه‌اش بسوزد، فرزندش کشته شود، دهکده‌اش را سیل ببرد، شهرش را زلزله ویران کند حتماً دلیل و مصلحتی دارد که او از آن آگاه نیست و نباید در کار الهی دخالت کند. به‌هر حال انسانِ الگوی اورشلیم، تابع وضعیت و شرایطی است که بر او حاکم است. حتا اگر در فقر و شوربختی کامل به‌سر می‌برد، نباید به عدالت خدا شک کند. او باید صبور و خدمتگزار بماند، زیرا در این کار مصلحتی است که او نمی‌داند. در جهان‌بینی اورشلیم، خدا محور همه چیز است. انسان ارزش چندانی ندارد و در مقابل خداوند حشره‌ای بیش نیست. او به‌دنیا آمده است تا به خداوند خدمت کند.

اما انسان الگوی یونانی در مرکز عالم است. اوست که همه چیز را تعیین می‌کند. نمونه‌های برجستهٔ الگوی یونانی را در اسطوره‌های هومر می‌توان دید. کلی و هرکولس از توان فیزیکی فوق‌العاده‌ای برخوردارند. وسیوس اسطورهٔ انسانی است سرشار از هوش. اودسیوس که هم از لحاظ فیزیکی و از نظر هوشمندی از توانایی برجسته‌ای برخوردار است و یا پرمیتیوس انسانی است که خود را تا سطح خدا بالا می‌برد. اگر چه او خدا نیست، ولی از تهدید کیفر الهی واهمه‌ای ندارد و در مسیر خودگام برمی‌دارد. انسان الگوی آتن با خیال‌پردازی در تقوای معنوی بیگانه است. او نمایندهٔ برتری هوش انسانی بر نیروی طبیعت است. انسانی است زیرک و دانا که همه چیز را به‌خوبی درمی‌یابد و می‌شناسد. او تمام مشکلات طبیعی و ماورالطبیعه را از طریق توانایی انسانی حل می‌کند. عمل او انسانی است و تعهدی به نیروی متافیزیکی ندارد.

انسان یونانی سرکش و چالش‌گر است. او می‌خواهد شخصاً آنچه را که نمی‌داند و می‌خواهد بداند، کشف کند. بر این باور است که هیچ‌کس بهتر از خود او نمی‌تواند پدیده‌های جهان را بشناسد. او در جستجوی راه‌حل‌های انسانی برای مشکلات زندگی است. موفقیت و کامیابی را ناشی از خود انسان می‌داند و خدا را منبع و مسئول کمک نمی‌شناسد. خدا در تفکر یونانی وجود دارد، ولی پدیده‌ای است عقلی که می‌توان آن را

نادیده گرفت یا از کنار آن گذشت، زیرا نقشی در زندگی انسان ندارد. الگوی انسان یونانی، که در اساطیر هومر ظاهر می‌شود، به الگوی شیطانی اورشلیم نزدیک است. انسان یونانی آن می‌کند که بدان علاقه دارد، نه آنچه به او تکلیف شده است. انسان یونانی در مقابل خدا می‌ایستد. او صریحاً اعلام می‌دارد که از خدا اطاعت نمی‌کند، می‌خواهد بر طبیعت حاکمیت کند و بر خدا برتری داشته باشد. می‌خواهد نظم زندگی را خود تعیین کند و نظم جهان را خود بشناسد. او دنیایی جز دنیای فیزیکی نمی‌شناسد. انسان یونانی، این‌جهانی است. انسان اورشلیم آن‌جهانی.[1] انسان اورشلیم درست نقطهٔ مقابل انسان یونانی است.

اساس و سرشت تفکر یونانی، انسان‌مرکزی است. انسانی که می‌خواهد بر جهان طبیعی و معنوی سلطه داشته باشد، به چیزی برتر از آن‌چه خود او هست گرایش دارد و درصدد است کمال کرامت و توان و خواست خود را گسترش دهد یا وسعت بخشد. جهان‌بینی اورشلیم، خدامحوری است. انسان تنها در ارتباط با خدا مفهوم و معنا می‌یابد. وجود انسان برای خداست. انسان یونانی می‌خواهد ناشناخته‌ها را بشناسد و شناخته‌ها را بهتر بشناسد. در حالی‌که برای انسان اورشلیم همه چیز شناخته شده و پاسخ آن ثابت است و از طرف پروردگار داده شده است. نهایت کوشش او، شناخت پاسخ خداوند است. او حتی این وظیفه را در خود نمی‌بیند، بلکه آن را به کسانی واگذار می‌کند که به خدا نزدیک‌تر می‌داند. بنابراین پژوهش و تفحص از او ساقط می‌شود.

انسان غربی پدیده‌ای است که از تنیدگی این دو جهان‌بینی با هم ساخته شده است. هرچند بسیاری از فلاسفه و اهل تفکر خود را در دو سوی این تفاوت، تضاد و دوگانگی آشکار قرار می‌دهند، بسیاری دیگر نیز حاصل این پیوند هستند و جهان‌بینی آنها رگه‌هایی از هر دو را با خود دارد. انسان غربی تلاش خود را در چگونگی شناخت این دو پدیده گذارده است. بنابراین تفحص و تعقل آزاد، پیش از داوری و عمل، محتوای این تلاش است.

۱. در تقسیم‌بندی انسان اورشلیم، یعنی انسان با خدا و با ایمان، یهودیت این دنیایی، مسیحیت آن دنیایی و اسلام جمع هر دوی آن‌هاست. اما با انشعاب دوم در مسیحیت در قرن ۱۶ و پیدایش پروتستانتیسم تحولی جدید به‌وجود آمد. پروتستانتیسم برخلاف کاتولیسم، دینی این‌دنیایی است. توجیه مناسبات سودبری از طریق ایجاد نگرانی روانی برای آخرت، افراد را به سوی عملکرد این‌دنیایی سوق می‌دهد. همین ارتباط اقتصادی این‌دنیایی از طریق ایجاد نگرانی روانی برای آخرت افراد از طریق تفسیر دینی کالونیسم، مسیحیت آن دنیایی را به مذهبی این‌دنیایی بدل می‌سازد. برای اطلاعات بیشتر نک. به فصل ششم همین کتاب.

او سنت دانش سکولار یونان را ادامه داده است و علم کلام یا سنت اورشلیم را به‌کلی از آن جدا کرده و در حیطهٔ قدرت کلیسا گذارده است.

اسطوره‌های هومر و دین یونانی: دین یونانی مانع توسعه نبود

آثار ادبی، هنری و حماسی هومر اولین محصول و نشانهٔ قابل ملاحظه از تمدن متفاوت یونان بود. به‌طوری که بعضی از محققان آن را سرآغاز تمدن یونان باستان می‌دانند[1] و این اوج مرحلهٔ بالاییِ عصر بربریت بود.

شناخت هومر موضوع بحث این نوشته نیست بلکه ارتباط اسطوره‌های حماسی موجود در اشعار او با پیدایش تفکر عقلی مدنظر است. در زمینهٔ ادبی تمدن یونان را می‌توان پایه‌گذار شعر حماسی دانست. مجموعهٔ اشعار هومر در *ایلیاد* و *ادیسه* یکی از شاهکارهای ادبی غرب است که هنوز پس از ۲۵ قرن از درخشش بی‌نظیری برخوردار است. منظومهٔ *ایلیاد* مجموعه‌ای است از اسطوره‌های جنگی، رمانتیک، غرورانگیز و پراحساس که با داستان‌های درام و سوگناک و تضاد و خشم و کشمکش، خشونت و جنگ و تسلیم‌پذیری همراه است.[2] *ادیسه* شامل داستان‌های تخیلی، ماجراجویی، شجاعت‌های خیالی و افسانه‌ای علیهٔ نیروهای قهری طبیعت، خدایان خشمگین و مخلوقات وحشی است. مجموعه‌ای است از داستان‌های حیرت‌انگیز و سرگرم کننده و فرح‌بخش.[3] هر دو مجموعه نشانه‌هایی از خلاقیت‌های بی‌نظیر انسانی است که با توانمندی فراوان بیان شده است.

برتراند راسل، برخلاف بسیاری از صاحب‌نظران، معتقد است که هومر نمی‌تواند یک نفر باشد. تنظیم این مجموعه حدود دویست سال (۵۰۰–۷۵۰ ق م) به‌طول انجامیده است. بنابراین باید تعدادی از شعرا با همین نام این مجموعه را نوشته باشند.[4]

منابعی دیگر هومر را شاعری کور می‌دانند که معنی اسم او «گروگان» است و این خود مربوط به جنگی است که پانصد سال پیش از پیدایش منظومهٔ هومر در سرزمین یونان رخ

۱. دانیل رابینسون، پیشین.

2. Andre Michalopolos, Homer, Twayne Publishers, INC. New York. 1966.

۳. پیشین.

۴ برتراند راسل، پیشین، ص ۱۰.

داد.[1] آنچه قهرمانان داستان‌های هومر را به حرکت وامی‌دارد، نیرویی است که از درون آنها می‌جوشد، نه آنکه از خارج به آنها داده شده باشد. این تعبیر نیز بسیار پرمعنی است که ریشهٔ فلسفی عمیقی در آن نهفته است.

در اسطوره‌های هومر پاسخی برای وقایعی که رخ می‌دهد، وجود ندارد. مثلاً چرا جنگ «اسب تروای» به‌وجود می‌آید، آیا خواست خدایان بود، خشم انسان بود و یا افتخارآفرینی او؟

نکتهٔ مهم دیگر در آثار هومر ویژگی خدایان اُلمپی (Olympianism) است. خدایان اُلمپی یونان به انسان شبیه‌اند. آنها مؤنث و مذکرند. آنها نیز همانند انسان می‌توانند به فریب و خیال‌بافی گرفتار شوند. در واقع خدایان در اسطوره‌های هومر یک قهرمان یا پرورندهٔ قهرمان مانند پدر یا مادر آنها هستند. آنچه آنها را از انسان معمولی جدا می‌کند، مرگ‌ناپذیری خدایان است. آنها، مانند هر قهرمان دیگری زندگی ابدی دارند، ولی آنها نیز قدرتشان محدود است و نمی‌توانند سرنوشت خود و دیگران را تعیین کنند. قهرمانان اگر وظایف قهرمانی خود را انجام ندهند، خودبه‌خود شکست می‌خورند. بنابراین شکست قهرمانان یا خدایان در انجام هر کاری مانند شکست در جنگ و...، به‌دلیل اشتباه خدایان است، در حالی‌که در ادیان شرقی دلیل را باید در گناه بندگان جست، خدایان یونان پرورش‌یافتهٔ زندگی شهری‌اند. زندگی‌ای که انسان‌ها در آن شرکت دارند و از آن برای زندگی خود می‌آموزند.

اشعار هومر نقطه نظرات اشراف‌سالاری متمدن یونان را منعکس می‌کرد که از پشتوانهٔ عقلانی برخوردار است. دین ارائه‌شده در مجموعهٔ هومر نیز با ادیان دیگر تمدن‌های باستان متفاوت است. به‌طوری که خدایان، انسان‌هایی با زندگی ابدی یا خدایانی انسان‌گونه (Antropomorphic) یا نیم‌خدایان[2] هستند. برخلاف انیمیسم (جان‌دار پنداری) و توتمیسم (شئ‌پرستی)، خدایان انسان‌ساختهٔ یونانی گاه معقول، منطقی و با احساس‌اند.[3] این امر نمی‌توانست خارج از رشد دیگر مناسبات انسانی در تمدن شهرنشین یونان به‌وجود آید.

۱. دانیل رابینسون، پیشین.
۲. فردریک انگلس، پیشین.
۳. آندره مایکلاپولوس، پیشین.

طلوع تمدن یونان زمانی آغاز شد که انسان به قدرت خویش پی برد، به عقل خود تکیه کرد و هر نوع عمل نابخردانه را رد کرد. در زمینهٔ دینی نیز آموخت خدایی که بر او حکومت می‌کند، نمی‌تواند با خواست‌های منطقی، مثبت و عقلانی او سازگار نباشد.

در آثار هومر قانون وجود دارد و عدالت به‌عنوان یک وظیفهٔ انسانی به چشم می‌خورد. حماسه‌ها بازی اخلاق‌اند. توصیف‌گر شجاعت و رفاقت و در عین حال تشریح بی‌اخلاقی و فریب هستند. خدایان می‌توانند دمدمی‌مزاج باشند. آنها می‌توانند افراد طماع، بی‌عدالت و خودخواه را تنبیه کنند و از همه «تراژیک‌تر» اینکه انسان بی‌قلب، بی‌قانون، بی‌دولت، انسانی که مادون زندگی مدنی است را نفی کنند.

روحانیان دین یونانی در اساس به ادارهٔ مراسم و مناسک دینی اشتغال داشتند و هرگز اتوریته و قدرتی برای پاسخ دادن به پرسش‌های اساسی و حیاتی انسان نداشتند. به‌همین دلیل تفکر فلسفی برای پاسخ دادن به پرسش‌های انسان پیدا شد. یونانیان برخلاف یهودیان خود را در حوزهٔ توجهات الهی نمی‌دیدند. بنابراین سرنوشت خود را خودشان تعیین می‌کردند. آنها به خودمختاری رسیده بودند. خودمختاری در پرسش، خودمختاری در پاسخ و در این میان عقل میزان درستی و نادرستی پاسخ‌های عملی زندگی بود. نخستین معلمان بزرگ فلسفه بر این بستر متولد می‌شوند و دنیا را وابسته به یافته‌های فلسفی خود می‌کنند. دنیایی که کمتر به رمز پیدایش این فلسفه توجه می‌کرد و اگر توجهی داشت، قصد نابودی آن را می‌کرد. تفحص دربارهٔ ادیان و خدایان اسطوره‌های یونان قدیم، نیازمند نوشتهٔ دیگری است.

امّا چه چیز باعث چنین رخدادی شد؟ طبیعت آنها، برده‌داری، اسطوره‌های هومر، زندگی شهری، نوع دین باوری و یا نژاد آنها؟[1] من در این نوشته تلاش کرده‌ام که تفاوت ویژگی‌های یونان را در شکل زندگی شهری آنها جستجو کنم. زندگی شهری آنها از یک سو وابسته به اقلیم ویژهٔ آنها و از سوی دیگر نمایانگر نوع تفکر سیاسی، فلسفی و دینی آنها بود. کسانی چون دانیل رابینسون نقطهٔ آغازین این تفاوت را در اسطوره‌های هومر، نوع دین یونانی و خدایان اُلمپی آنها می‌دانند؛ خدایان انسان گونه‌ای که مانع اصلی پیدایش دینِ

۱. دانیل رابینسون، پیشین.

دولتی بودند.[1] بی‌تردید عدم پیدایش دین دولتی عامل تعیین‌کننده‌ای در رشد تفکر فلسفی یونان بود. همان‌گونه که دین دولتی در شرق بزرگ‌ترین مانع رشد فلسفهٔ عقلی شد و هر کجا جوانه‌ای از این فلسفه بیرون آمد قهر دین دولتی به آن امان نداد و بی‌درنگ به نابودی آن شتافت. اما من بر این باورم که نقطهٔ آغازین تفاوت یونان با نقاط دیگر جهان را باید قدیم‌تر از پیدایش نوع اسطوره‌ها و در نتیجه دین آنها شمرد. اگر چنین کنترلی در دست انسان بود و نه در حاکمیت طبیعتی که زندگی او را مشخص می‌کرد، آنگاه این پرسش مطرح می‌شد که چرا شرقیان به‌همان اسطوره و دین و فلسفه نرسیدند. آغاز این تفاوت، نه سرشت انسان، بلکه در طبیعت نهفته بود. اینکه مردم شبه جزیرهٔ عربستان مجبور بوده‌اند در سرزمینی خشک زندگی کنند و شیوهٔ زندگی خود را با وضعیت طبیعت آنجا سازگار کنند امری خارج از کنترل انسان بوده است، زیرا تصادف طبیعت ورای ارادهٔ بشری است. کما اینکه می‌توان به‌سادگی آیندهٔ دو نوزادی را که در دو نقطهٔ مختلف جهان یعنی قبیله‌ای دورافتاده در منطقه‌ای کویری از افریقا و پیشرفته‌ترین ایالت امریکا در قلب تمدن جهان پا به عرصهٔ هستی می‌گذارند، متفاوت دانست. این تفاوت طبیعی اگر امروز به‌طور نسبی قابل کنترل است، در عصر پیدایش تمدن‌های اولیه و شکل‌گیری قبایل بومی چنین نبوده است. با توجه به این نکات و این فرضیات تمرکز مطالعاتی این نوشته متوجهٔ آغاز این دوگانگی توسعه و عقب‌ماندگی است و کوشش برآن است که تا حد ممکن به تشریح جزئیات آن پرداخته شود. برای مثال شیوهٔ تولید آسیایی در یکی از فصول این کتاب یا رشد سرمایه‌داری در غرب در فصل دیگر با این هدف انجام شده است.

پایان سخن

تمدن یونانی با حملهٔ مقدونی‌ها به مرحلهٔ جدیدی پای نهاد. مقدونی‌ها صاحب جامعه‌ای عقب‌مانده بودند که در مرحلهٔ قبیله‌ای و کشاورزی زندگی می‌کردند و نسبت به تمدن پیشرفتهٔ یونان به‌کلی بیگانه بودند. دلیل عقب‌ماندگی مقدونی‌ها، طبیعت بستهٔ آنها و

۱. برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ چگونگی و پیدایش تفکر یونانی نک. فریدون آدمیت، *تاریخ فکر از سومر تا یونان و روم*، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، چاپ دوم، تهران ـ ایران، ۱۳۷۶.

نداشتن ارتباط با دریا و رابطهٔ تجارتی با جوامع دیگر بود. «کوه‌های پوشیده از جنگل و جلگهٔ حاصلخیز مرکز مقدونیه تقریباً راهی به دریا نداشتند، و همین امر عقب‌ماندگی تکامل تاریخی این سرزمین را موجب می‌شد.»[1] با این تحول، یعنی حملهٔ مقدونی‌ها به یونان، جامعهٔ یونانی ـ مقدونی به‌وجود آمد. این حمله به حملهٔ مغول‌ها به ایران شباهت داشت. امّا وقتی نیروهای مقدونی به یونان حمله کردند، خلاقیت‌های یونانی از بین نرفت، بلکه به مناطقی امن‌تر منتقل شد تا آنکه حملهٔ اسکندر و دست‌یابی به سرزمین‌های شرق دامنهٔ جدیدی به رشد تمدن یونان داد.[2] مقدونی‌ها نیز همانند مغول‌ها، که تمدن ایرانی را پذیرفتند، تحت تأثیر تمدن یونانی‌ها قرار گرفتند، با این تفاوت که با خارج شدن مقدونیه از انزوای اقتصاد طبیعی تحت تأثیر یونان به تجارت روی آوردند. علت اصلی پیروزی مقدونی‌ها بر یونانی‌ها را می‌توان در شکل سازمان‌دهی قبیله‌ای آنها یافت. البته وضعیت یگانهٔ یونان نیز به این امر کمک می‌کرد. یونان به‌وسیلهٔ رشته‌کوه‌ها به مناطق مختلف تقسیم می‌شد که در هر بخش دولت ـ شهرهای مستقلی به‌وجود آورده بود. غلبه بر این وضعیت کار پیچیده‌ای نبود، ولی از آنجایی که این مناطق به‌صورت دره‌های موازی به دریا باز می‌شدند، حمله از طریق دریا به یونان آسان نبود. حملات مقدونی‌ها به یونان در زمان فیلیپ، پدر اسکندر مقدونی انجام گرفت. پس از کشته شدن فیلیپ، اسکندر مأمور گسترش امپراتوری جدید مقدونی ـ یونانی شد. او توانست سرزمین زیر سلطهٔ خود را تا سر حد پنجاب گسترش دهد و تمام سرزمین‌های آسیای صغیر، مصر و ایران را تسخیر کند. اسکندر در زمان تسلطش بر ایران با زنی ایرانی (روشنک دختر دارا، داریوش سوم) ازدواج کرد و قریب به ده هزار نفر از سربازان خود را تشویق کرد که چنین کنند. و از این راه پایه‌های ماندگاری یونانیان را در ایران استوار کرد. با مرگ اسکندر در ۳۲ سالگی سرزمین پهناور زیر سلطهٔ او میان سران سپاهیانش تقسیم شد و بدین‌صورت حکومت سلوکیان در سال ۳۱۲ ق م در ایران به‌وجود آمد. این حکومت شکلی از حکومت یونانی ـ ایرانی داشت. وجود مقدونی‌ها در ایران اثرات زیادی گذاشت، تا حدی که زبان یونانی به‌صورت زبان

۱. آ. برگر (A. Berguer)، *تاریخ جهان باستان*، جلد دوم ـ یونان، ترجمهٔ صادق انصاری، علی‌الله همدانی، محمدباقر مؤمنی، چاپ سوم، نشریهٔ اندیشه، تهران، ایران، ۱۳۵۳، ص ۱۷۰.
۲. دانیل شیرات، پیشین.

رسمی علمی در ایران درآمد. مقدونی‌ها طی اقامت خود در ایران و منطقه بیش از ۴۰۰ شهر و ۷۲ ساتراپ (ملوک الطوایف) به سبک یونانی به‌وجود آوردند، ولی این حکومت با وضعیت اقلیمی ایران سازگار نیفتاد و پس از هشتاد سال سلطهٔ سلوکی‌ها به‌دلیل بالاگرفتن زد و خوردهای مداوم ساتراپ‌ها، سرانجام پارت‌ها به حکومت آنها خاتمه دادند و در سال ۲۴۸ پیش از میلاد سلسلهٔ اشکانیان را به‌وجود آوردند.

با مرگ اسکندر و از دست‌رفتن فتوحات او که میان سران سپاهیانش تقسیم شده بود، یونانیان دستخوش تحولاتی شدند که سرانجام به حملهٔ روم به یونان و ضمیمه کردن آن به امپراتوری روم منجر گردید. (۱۴۸ م)

پس از مرگ اسکندر یونانیانی که زیر یوغ مقدونی درآمده بودند، آزادی یافتند. بسیاری از استادان مدرسهٔ آتن به اسکندریه پناه بردند و در آنجا مدرسه‌ای تأسیس کردند که تا زمان حملهٔ اعراب به مصر پابرجا بود.[1] این کانال ارتباطی فلسفهٔ یونانی با تمدن اسلامی بود. با فروپاشی امپراتوری روم تمدن هلنی نیز زمینهٔ ادامهٔ تکامل خود را از دست داد. فاتحان عقب‌ماندهٔ ژرمن که هنوز به شیوهٔ قبیله‌ای زندگی می‌کردند، نیازی به تمدن پیشرفتهٔ هلنی نداشتند. بنابراین بخشی از آن را از بین بردند و ادامهٔ آن به تاریخ سپرده شد. با فروپاشی امپراتوری روم بسیاری از آثار فلسفی یونانی از بین رفت و ترجمه‌های عربی این آثار بعدها به لاتین برگردانده شد.[2]

اروپا در سده‌های ۱۵ و ۱۶ میلادی، در شرایطی دیگر، بستری مناسب برای احیای تمدن یونانی ـ رومی فراهم کرد. این بار نه بازرگانان، بلکه صنعتگران رشد این تمدن معاصر غرب را هدایت کردند. فلسفهٔ نوین نیز با نقد اندیشه‌های کهن و با استفاده از منطق ارسطویی و فلسفهٔ واقع‌گرایی او، که آشکارا مدافع حکومت طبقهٔ متوسط (بورژوازی) بود، بنا گردید. چندین ویژگی از پیدایش و رشد سرمایه‌داری معاصر غرب در تمدن یونان وجود داشت که در دیگر تمدن‌های باستان نبود. از جملهٔ این ویژگی‌ها می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

۱. دانیل رابینسون، پیشین.

۲. حنا الفاخوری ـ خلیل البحر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، جلد دوم، کتاب زمان، چاپ دوم، تهران ـ ایران، ۱۳۵۸.

۱ ـ آزادی اقتصاد تجارتی میان افراد قوم خودی، به‌دنبال رشد مناسبات بازرگانی با اقوام دیگر به‌وجود آمد. یعنی رابطهٔ بازرگانی محدود به مبادلهٔ کالای اضافی میان یک قوم و اقوام دیگر نبود، بلکه این مناسبات در درون جامعهٔ خودی نیز رایج شد. به‌طوری که مناسبات کالایی، یعنی تولید برای فروش، نه مصرف خودی، به‌طور فزاینده‌ای گسترش یافت. همین مناسبات غیرسنتی روابط سنتی درونی را نیز به‌هم ریخت.

۲ ـ دولت ـ شهر به‌عنوان یک نهاد خارج از مراودات سنتی درون قومی پدیدار شد. در تمدن‌های دیگر دولت حکم بزرگ خانواده را ایفا می‌کرد و افراد رعیّت شاه و شاه پدر جامعه خوانده می‌شد.

۳ ـ پدیدهٔ شهروندی که نهاد دولت را تابع قوانین مربوط به حقوق شهروندان می‌کرد، شکل گرفت. همان‌طوری که گفته شد در تمدن‌های دیگر، نه شهروند بلکه رعایای شاه وجود داشتند. قوانین حاکم میان شاه و این رعایا نیز از سنن جامعه برمی‌خاست. موقعیت شاه و رعیت کاملاً مشخص و ثابت بود و به‌وسیلهٔ هنجارهای فرهنگی تعریف می‌شد.

۴ ـ تحولات فوق ناشی از نفی سنن جامعه و ساخت دستگاه قانون‌گذاری مانند مجلس منتخب بود. پدیدهٔ شهروندی در شکل کامل آن، به‌موجب آنکه تنها در عصر تمدن جدید غرب به‌وجود آمد، کلیهٔ افراد عضو جامعه را شامل می‌شد، ولی در تمدن باستان یونانی نیز در شکل محدود خود، یعنی شامل شهروندان صاحب ملک و دارایی، به‌وجود آمده بود. پدیدهٔ شهروندی ناشی از رونق مناسبات بازرگانی و رشد شهرها بود که نظام طایفه‌ای را ملغی کرد.

۵ ـ فردگرایی، به‌عنوان بینشِ توجیه‌گر مناسبات قانونی میان انسان‌ها، به‌جای سنتی که نیاز به هیچ‌گونه استدلالی جز وجود هنجار فرهنگی نداشت، پدیدار شد.

۶ ـ دمکراسی انحصاری میان شهروندان به‌وجود آمد. همان‌طور که پیشتر ذکر شد، این ویژگی‌ها در دیگر تمدن‌های باستان وجود نداشت.

فصل سوم

دلایل سقوط روم باستان

در این فصل دو تحول ساختاری توضیح داده می‌شود؛ یکم بحران سیستم برده‌داری عامل سقوط امپراتوری روم و دوم پیدایش فئودالیسم، نتیجهٔ این سقوط. برخلاف نظریه‌ای که معتقد است اگر ایران از تفکر یونانی متأثر می‌ماند همانند غرب امکان توسعه و رشد می‌یافت، من معتقدم که اگر امپراتوری متمرکز و گستردهٔ روم به‌دست بربرهای ژرمن از هم نمی‌پاشید و همانند دیگر تمدن‌های هم عصر خود کماکان متمرکز، قدرتمند و به‌صورت امپراتوری باقی می‌ماند، فرصتی برای اروپا به‌وجود نمی‌آمد که به تمدن معاصر که بر دو عنصر قانون و تقسیم قدرت استوار است، با شکل و محتوای کنونی‌اش دست یابد.[1] این نظریه را با یاری گرفتن از نظرات ماکس وبر مشخص‌تر می‌کنم. وبر معتقد است که میراث قانونی تمدن روم، و ساختار سیاسی غیرمتمرکز فئودالیسم غرب سبب‌ساز شرایط توسعه، حفظ و رعایت حقوق فردی و مدیریت فردگرای مورد نیاز سرمایه‌داری بوده است؛ به‌طوری که رشد سرمایه‌داری در غرب مدیون این دو عامل است. هیچ یک از این دو عامل در شرق وجود نداشته است. سیستم برده‌داری روم با تقسیم سرزمین‌های امپراتوری میان مهاجمان خرد و کلان اروپایی پایان گرفت و زمینه‌های پیدایش فئودالیسم فراهم گردید. ساختار اقتصادی، اجتماعی و سیاسی فئودالیسم سرانجام زمینه‌ساز پیدایش سرمایه‌داری شد. امّا باید دید برده‌داری چگونه پایان گرفت. نه‌تنها پیدایش سیستم سرمایه‌داری، برخی معتقدند که رشد تکنولوژی برتر غرب در دوران معاصر نیز محصول از بین رفتن قدرت

۱. مطابق قانون کشت لیسین که در سال ۳۶۷ ق م وضع شد، هر فرد از اتباع روم نمی‌توانست بیش از ۱۲ هکتار زمین دولتی را تصاحب کند (نک. مارکس ـ انگلس، *ایدئولوژی آلمانی*) این امر دو نتیجه به‌دنبال داشت: نخست تقسیم قدرت و دوم ایجاد مالکیت خصوصی که از عوامل اصلی رشد تمدن یونان و روم بود. شرح چگونگی تحول امپراتوری روم به فئودالیسم در این کتاب آمده است.

متمرکز امپراتوری روم بود. جوال موکیر در این‌باره می‌نویسد: «ضعیف شدن قدرت مرکزی در اروپا به‌دنبال سقوط امپراتوری روم ممکن است به ما کمک کند تا از سرگیری رشد تکنولوژی را پس از ۵۰۰ میلادی توضیح دهیم.»[1]

مارکس و انگلس در کتاب ***ایدئولوژی آلمانی*** در این‌باره می‌نویسند:

«در واپسین سده‌های افول امپراتوری روم و تسخیر آن توسط بربرها تعدادی از نیروهای تولیدی از بین برده شد. کشاورزی رو به زوال رفته بود. صنایع نسبت به نیاز بازار فروکش کرده بود. تجارت مرده بود یا به‌طور خشونت‌باری معوق گردیده بود. جمعیت شهر و روستا کاهش یافته بود. در چنین شرایطی که سازمان‌دهی درونی به‌هم ریخته بود، تسخیر این سرزمین‌ها توسط نهادهای نظامی ژرمن مالکیت فئودالی توسعه یافت.»[2]

در این نقل قول کوتاه علت هر دو فرایند سقوط امپراتوری روم و پیدایش فئودالیسم را می‌توان دید، امّا زمینه‌های اقتصادی این تحول چه بود.

مارکس ریشهٔ پیدایش فئودالیسم در اروپا را از هم پاشیدگی امپراتوری روم و تبدیل آن به گروه‌های نظامی می‌داند، فرایندی که با حملات قبایل بربر ژرمن یا تعدادی از ژرمن‌های بربر و افول شهرها همراه بود. تمدن روم باستان بر بستر رشد اقتصاد شهری قرار داشت، اقتصادی که برای مبادلهٔ کالاهای تولیدی شهر و استفاده از آنها در کشاورزی لازم بود. در روستاها اقتصاد خودکفای کشاورزی غلبه داشت. مناسبات اقتصادی در شهر جنبهٔ بین‌المللی داشت، یعنی بین شهرهای ساحلی مراودهٔ مالی و کالایی برقرار بود. روستاییان عمدتاً در شکل قبیله‌ای و در نظام شبه‌فئودالی زندگی می‌کردند. امّا پایهٔ اقتصاد روم بر سیستم برده‌داری نهاده شده بود که برای تأمین نیروی کار لازم عمدتاً به خرید و فروش و شکار برده می‌پرداخت. مقایسه‌ای کوتاه میان دو دورهٔ باستان و عصر مدرن به فهم مطلب کمک می‌کند.

1. Joel Mokyr, The Lever of Riches, Technological Creativity and Economic Progress, New York: Oxford University Press, 1990, P. 181.

۲. کارل مارکس و فردریک انگلس، ***ایدئولوژی آلمانی***، ترجمهٔ هیئت تحریریهٔ نشریهٔ کارگر، چاپ آلسان، ۱۹۷۶، ص ۲۹.

در شرایط وجود کار آزاد، رشد اقتصادی نیازمند بازار آزادی است که هم افراد بیشتر و هم مناطق وسیع‌تری را زیر پوشش مناسبات مبادله‌ای خود قرار دهد.[1] رشد بازار رشد تکنولوژی را به‌دنبال دارد. در تمدن روم باستان شهرها تلاشی برای گسترش چنین بازاری نمی‌کردند تا مناطق روستایی و ساکنان آن را به‌درون این مناسبات بکشانند، زیرا شرایط کار آزاد وجود نداشت و این بزرگ‌ترین مانع این هدف بود. در شرایط عدم وجود کار آزاد (برده‌داری) رشد اقتصادی تنها با افزایش تعداد کارگران ممکن می‌گردید. بنابراین می‌بایست برده‌های بیشتری جمع‌آوری می‌شدند. در یک مقایسهٔ گذرا میان این دوران و سده‌های میانی اروپا می‌توان نتیجه گرفت که در اواخر سده‌های میانی کار آزاد و بازار آزاد سرانجام شکل‌بندی اقتصاد را تغییر داد. برخلاف دوران باستان برده‌داری بخش فرعی اقتصاد را شکل می‌داد، در حالی‌که در عصر تمدن باستان شرایط کاملاً وارونه بود و به همین دلیل اقتصاد به رکود کشیده شد و به‌دنبال آن باعث افول تمدن روم گردید. اما چرا چنین شد؟ ماکس وبر می‌نویسد:

«رشد تکنولوژیک در عهد باستان محدود بود. به‌دلیل جنگ‌های ادامه‌دار و مزمن در تمدن‌های قدیم، انسان می‌توانست به قیمت ارزان خریداری شود. چرا که این جنگ‌ها در عین حال تلاشی بود برای شکار انسان به‌صورت برده. پس عرضه برده به‌طور مداوم به بازار ادامه داشت. این امر باعث بالا رفتن تعداد نیروی کار غیرآزاد (برده) و انباشت آن در اقتصاد گردید. نتیجه این امر، توقف شکل‌گیری اقتصاد آزاد بود. به‌دنبال این توقف، هیچ رقابتی بین سوداگران از یک طرف، و مزدبگیران آزاد از طرف دیگر نمی‌توانست پیش بیاید، که بتواند انگیزه‌ای برای ابداع ابزار کار و ذخیره کار، همانند آن‌چه در اقتصاد مدرن رخ داد، باشد.»[2]

در عهد باستان برده‌داران بازار را کنترل می‌کردند. خرید و فروش برده یکی از

1. Max Weber, The Agrarian Sociology of Anceint Civilization, trans. R.I. Frank. London: NVB, 1976.

2. Max Weber, Irving M. Zeitlin, Ideology and The Development of Sociological Theory, Sixth Edition, Printice Itall, 1997, p. 208.

پردرآمدترین تجارت‌ها بود. به‌همین دلیل اقتصاد عهد باستان به سطح یک سیستم مبادلهٔ کالایی و همگانی بدل نشد. این وضعیت، یعنی رشد اقتصاد کالایی در اواخر سده‌های میانی نتیجهٔ آزادی دهقانان و کار آزاد بود. همین تحول زمینه‌ساز شکل‌های جدیدی از تولید و ابزار تولید شد تا بتواند به نیازمندی‌های رو به افزایش ناشی از ازدیاد جمعیت پاسخ گوید. در حالی‌که در عصر عتیق اقتصاد مبادله‌ای راکد بود و به‌جای آن اقتصاد طبیعی و خودکفا نیازمندی‌های مردم را تأمین می‌کرد (مانند مبادله کالا با کالا).

در زمان امپراتوری روم که اقتصاد آن بر سیستم برده‌داری تکیه داشت، نقش برده‌ها در حفظ امپراتوری بسیار مهم بود، ولی با گسترش هر چه بیشتر قلمرو امپراتوری به سرزمین‌های جدید رشته‌هایی از اقتصاد رو به افول تمدن روم به این مناطق نیز کشیده شد و بارِ اقتصادی سیستم را سنگین‌تر کرد، زیرا نگه‌داری از این سرزمین‌ها به شکل اقتصاد طبیعی بسیار دشوار بود. برده‌هایی که در بخش کشاورزی کار می‌کردند، اولاً برای تولید هر نوع محصول مناسب نبودند، ثانیاً زیر فشار شلاق کار می‌کردند. بنابراین انگیزه‌ای برای بهبود روند تولید نداشتند. آنها نه تنها مالک چیزی نبودند، بلکه از تشکیل خانواده نیز محروم بودند. بنابراین در بخش‌هایی از کشاورزی از کلونی (پدران دهقانان) استفاده می‌کردند بدین‌ترتیب از تعداد برده‌ها که امپراتوری بر آن استوار بود، کاسته شد.

وبر معتقد است که گسترش امپراتوری روم و کمبود برده برای استفاده در جنگ‌ها و بازار برده سیستم اقتصادی امپراتوری را هم در درون و هم در بیرون به رکود کشانید. به‌خصوص که امپراتوری قادر نشد در جهانگشایی خود علیه قبایل ژرمن و «بربرهای» دیگر توفیقی حاصل کند و مجبور به عقب‌نشینی شد. یکی از دلایل کاهش تعداد برده‌ها و به رکود کشیده‌شدن سیستم امپراتوری، کمبود زاد و ولد برده‌ها بود، زیرا آنها در دسته‌جات بزرگ در پادگان‌های نظامی نگه‌داری می‌شدند و اجازهٔ تشکیل خانوادهٔ مستقل نداشتند. این امر به منظور کنترل بیشتر روی زندگی برده انجام می‌گرفت، ولی برای اقتصاد روم اثر منفی به‌دنبال داشت، زیرا همه چیز به تعداد برده بستگی داشت.

یکی دیگر از دلایل شکست تمدن روم ضربه‌ای بود که به تجارت و از آن طریق به تولیدگران شهری و اقتصاد شهری وارد آمد. وبر استدلال می‌کند که با از بین‌رفتن برده‌داری

و ارتقاء برده‌ها به حد سرف و تبدیل نظام برده‌داری به نظام سرواژ، وابستگی روستاها به شهرها از میان رفت، زیرا اقتصاد خودکفایی فئودالی که تمام نیازمندی‌های خود را در سطح ده تولید می‌کرد، به وابستگی تولیدات شهرنشینان را از میان برد. این امر باعث کم‌ارزش شدن اقتصاد شهری و در نتیجه زوال شهرها گردید و به‌جای آن مناسبات فئودالی رشد کرد.[1]

با تضعیف اقتصاد برده‌داری روش نگه‌داری برده‌ها در پادگان‌ها نیز نتوانست دوام بیاورد و به‌جای آن برده‌ها در کلبه‌های صاحبان زمین‌های کشاورزی نگه‌داری شدند. با این تغییر برده‌ها به حق تشکیل خانواده دست یافتند و اندک اندک روش سهم‌بری در کشاورزی باصرفه‌تر از روش برده‌داری گردید، زیرا برای صاحبان برده از نظر اقتصادی سودآورتر بود. زندگی برده‌ها در کلبه‌های خود به‌جای پادگان‌ها موجب شد که اولاً آنها ضمن ادامهٔ زاد و ولد، نیروی کار اصلی، از پدران پیر خود که دیگر قادر به کار نبودند نگه‌داری کنند، ثانیاً برده‌دار مجبور نبود برای تأمین نیروی کار، سرمایه‌ای را صرف خرید برده کند.

با این تغییر درآمد دولت، که از طریق مالیات تأمین می‌شد، به‌شدت کاهش یافت و توان آن برای استخدام سرباز و ارتش آماده بسیار ضعیف گردید. از طرف دیگر زمین‌داران فئودال، با به‌کارگیری دهقانان در کشاورزی از نیاز آنها برای استخدام در سازمان ارتش کاستند. حتی مردان از شهرها به‌طرف روستاها مهاجرت می‌کردند، زیرا می‌دانستند زمین‌داران به‌دلیل نیاز به‌کار آنها می‌توانند آنها را از سربازگیری دولت خلاص کنند. بنابراین دولت ناچار می‌شد که به استخدام مهاجران بربر متوسل شود. برای این کار نیز دولت شدیداً به پول احتیاج داشت. اقتصاد طبیعی نیز، که کمتر با مبادله سروکار داشت، کمتر می‌توانست مالیات‌ها را به‌صورت پول نقد پرداخت کند. بنابراین وبر نتیجه می‌گیرد که «از هم پاشیدگی امپراتوری روم نتیجه اجتناب‌ناپذیر سیاست حاصل از توسعهٔ اقتصاد بود، یعنی ناپدیدشدن تدریجی تجارت و گسترش اقتصاد معاوضه‌ای (پایاپای). اساساً این از هم پاشیدگی به معنای از بین رفتن سیستم مالی و اداری و روبنای سیاسی امپراتوری بود، زیرا آنها با زیربنای اقتصاد طبیعی منطبق نبودند.»[2] اقتصاد طبیعی تازه رشدیافته خود به نیروی

۱. ماکس وبر، پیشین.
۲. پیشین.

کار دهقانی نیاز داشت.

بنابراین ویژگی‌های امپراتوری روم یعنی ارتش آماده، بوروکراسی اداری و مالیات پولی از میان رفت و جای آن را اقتصاد طبیعی روستایی گرفت. تمدن غرب اساساً روستایی شد، زیرا شهرها یا ویران شدند و یا نقش و کارکردشان را از دست دادند. با ویرانی شهرها اقتصاد روستاها جان تازه‌ای گرفت. این سیستم اقتصاد روستایی از درهم پاشیدگی تمدن روم به‌وجود آمد. با این تحول اقتصادی ـ اجتماعی قسمتی از کُلتی‌های (دهقانان) نیمه‌آزاد و آزاد و کارکنان دستگاه امپراتوری با شهرنشین‌ها و فئودال‌های بربر جابه‌جا شدند و برده‌های غیرآزاد که وبر از آنها به‌عنوان «ابزار سخنگو» نام می‌برد، توانستند به زندگی خانوادگی و مالکیت خصوصی دست یابند.[1] امّا به‌دنبال این تحولات اقتصادی، سیاسی و اداری «... زندگی روشنفکری اروپای غربی در تاریکی طولانی مدتی غرق شد، زیرا اقتصاد محدود کشاورزی رشد ذهنی را برنمی‌انگیخت و نیازی بدان نداشت.»[2]

وبر نیز همانند مارکس در بحث و تحلیل خود زمینهٔ تحولات را اقتصادی و تاریخی می‌بیند. او حتی تأکید بیشتری روی وجه اقتصادی این تحول و نتایج اجتناب‌ناپذیر سیاسی آن دارد.[3]

۱. پیشین.

۲. اروینگ زایتلین، پیشین، ص ۲۱۰.

۳. مخالفان مارکسیسم یا نظرات مارکس در غرب، برای حمله به او به دفاع از ماکس وبر پرداختند. آنها به نادرست نظر وبر را در مقابل نظرات ماتریالیسم تاریخی مارکس قرار می‌دادند و از این بابت تلاش می‌کردند که ضمن تضعیف نظرات مارکس یکی از چهره‌های فکری عصر مدرن را مدافع سیستم سرمایه‌داری و توجیهات ضدمارکسیستی قرار دهند. مارکسیست‌های اُرتدکس و کلیشه‌ای نیز به‌همین دام گرفتار شدند و وبر را در مقابل مارکس و او را نمایندهٔ فکری بورژوازی معرفی کردند و با این کار عملاً ضمن خدمت به گروه مخالف، مانع از مطالعهٔ جدی در زمینهٔ شناخت افکار وبر و نزدیکی‌های او با مارکس شدند. پس بی‌آن‌که خود به مطالعهٔ وبر بپردازند، نظریات مخالفان مارکس را دربارهٔ دوگانگی آنها پذیرفته و از مبلغان آنها شدند. این روند هنوز در بین بعضی از گروه‌های مارکسیستی ادامه دارد.

با توجه به این اشتباه، من تلاش می‌کنم که از نزدیکی‌های فکری مارکس و وبر در رابطه با اهداف این نوشته بهره بگیرم. اهمیّت اضافه کردن این نظریات از این جهت است که هر دو، مارکس و وبر، تلاش فراوانی کردند تا اولاً سرشت سرمایه‌داری را توضیح دهند و ثانیاً به این سؤال اساسی که چرا سرمایه‌داری ابتدا در غرب پیدا شد، که یکی از محورهای اصلی این نوشته نیز هست، پاسخ دهند.

برخلاف تصور رایج، هدف مارکس این نبود که ثابت کند اقتصاد همه چیز را تعیین می‌کند. او رابطهٔ اقتصاد با دیگر نهادهای جامعه را در یک فرایند تاریخی توضیح داده است. (نک. نامهٔ انگلس به جوزف بلوخ در تاریخ ۲۲ سپتامبر ۱۸۹۰ دربارهٔ ماتریالیسم تاریخی «متن فارسی در کتاب ***مکاتبات مارکس که انگلس در باب ماتریالیسم تاریخی***، ترجمهٔ سازمان وحدت کمونیستی، ۱۳۵۸، صص ۹۴-۹۲» متن انگلیسی:

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

در قرن چهارم میلادی، امپراتوری رو به اضمحلال روم برای حفظ خود از مسیحیت کمک گرفت، زیرا بسیاری از برده‌های روم از بین رفته بودند و آنها کم‌کم افراد قبایل دیگر را از جمله ژرمن‌هایی را که به مسیحیت گرایش یافته بودند، استخدام می‌کردند. ولی وضع اقتصادی روم دچار بحران لاعلاجی شد. منتسکیو می‌گوید که از یک طرف سلطه بر سرزمین پهناور امپراتوری و از طرف دیگر سیستم دمکراسی نخبگان و برده‌داری رو به زوال یعنی تضاد بیرونی و تضاد درونی حکومت، مجموعهٔ امپراتوری را به سقوط کشاند.

مطالعهٔ مونتسکیو دربارهٔ تمدن روم او را به این نتیجه رساند که دلایل رشد، نگه‌داری و

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

Robert C. Tucker, Ed. The Marx-Engels Reader, New York: W.W. Norton & co. 1972, pp. 640-642).

وبر نیز این هدف را دنبال کرد و نوشته‌های مارکس را در همین‌باره با ارزش یافت. غرض مارکس و وبر از اقتصاد، یک مبارزهٔ مادی برای حفظ وجود انسانی است. از همین دریچه آنها به توضیح وضعیت دیگر نهادهای اجتماعی پرداختند. وبر آن را تفسیر اقتصادی تاریخ نام نهاد. نک. اروینگ زایتلین، ص ۲۰۰. حتی مشهورترین آثار وبر، یعنی «اخلاق پروتستانتیسم و روحیه سوداگرانه» که بسیاری آن را نقطهٔ مقابل نظرات مارکس دربارهٔ پیدایش سرمایه‌داری در غرب می‌خوانند، درواقع بیانگر اثر ارزش‌های دینی بر رفتارهای اقتصادی است. یعنی پیدایش سرمایه‌داری نه از ارزش‌های دینی، بلکه از رفتارهای اقتصادی است که این ارزش‌ها در شکل‌گیری آنها مؤثر بوده‌اند. البته وبر با نظرات و برداشت‌های بعضی از مارکسیست‌ها، مبتنی بر جبرگرایی اقتصادی مخالف بود، ولی او نظرات مارکس را از نظرات این دسته از مارکسیست‌ها که همه چیز را در اقتصاد خلاصه می‌کنند، متفاوت می‌دانست. وبر نظریهٔ کسانی را که فکر می‌کردند که صرفاً روحیهٔ سرمایه‌دارانه می‌توانست منجر به پیدایش سرمایه‌داری شود سخت نکوهش کرد و آن را احمقانه خواند، و به نظریه‌ای که خالق سیستم سرمایه‌داری را جنبش دینی اصلاح‌طلبی می‌دانست، حمله کرد. (نک.

Max Weber , The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism, Charles Scribner's Sons, N.Y. trans. Talcott Parsons, 1958, p. 91.

زیرا او معتقد است که «اشکال مهم و مشخصی از سازمان سرمایه‌داری تجاری به‌طور واضح قدیمی‌تر از جنبش رفرماسیون بودند. این خود دلیل کافی برای رد نظریه فوق است.» (نک. اروینگ زایتلین، پیشین. ص ۲-۲۰۱) وبر معتقد است که تحول و رشد پروتستانتیسم متأثر از توسعهٔ شرایطی بود که کلاً اجتماعی و به‌خصوص اقتصادی بود. از جمله مارکسیست‌هایی که تلاش کرده است تا نظرات جدیدی از تلفیق نظر مارکس و ماکس وبر به‌دست دهد، می‌توان به یورگن هابرماس از مکتب فرانکفورت و آثار او به‌نام:

The Theory of Communicative Action, Vol.I: Reason and Rationalization of Society, 1985 and Vol.II: Life World and System: A Critique of Functional Reason (1988)

اشاره کرد.

برای نمونهٔ دیگری از تقدم اقتصاد بر سیاست از نظر ماکس وبر به نکتهٔ زیر می‌توان اشاره کرد. وبر معتقد است که زوال امپراتوری روم نتیجهٔ سیاست اجتناب‌ناپذیر زیربنای اقتصادی آن یعنی افول تدریجی تجارت و گسترش اقتصاد پایاپای بود. دلیل از هم پاشیدگی قدرت سیاسی روم آن بود که شکل جدیدی از روبنای سیاسی امپراتوری می‌بایست با زیربنای اقتصاد طبیعی (خودکفا) مطابقت یابد. نک.

Max Weber, The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, trans. R.I. Frank, London: NLB, 1976. p. 393.

سقوط سیستم‌های قدرت و یا تمدن‌ها به‌طور کلی، هم فیزیکی و هم فرهنگی است. منظور از عوامل فیزیکی وضعیت آب و هوا و نوع زمین و منظور از عوامل فرهنگی، مناسبات اجتماعی است که بر بستر شرایط طبیعی مشخص به‌وجود می‌آید.[۱] منتسکیو در ادامهٔ توضیح علل سقوط امپراتوری روم اضافه می‌کند که این فروپاشی ناشی از عدم توجه به تغییر ساختار سیاسی روم پس از تغییر وضعیت جغرافیایی آن یعنی وسعت سرزمین‌های جدید بود. موقعیت جدید، شرایط موفقیت‌های اولیهٔ تمدن روم را از بین برده بود.[۲] بنابراین یکی از این دو می‌بایست تغییر می‌کرد. منتسکیو اضافه می‌کند که هر چه جامعه بیشتر رشد کند رابطهٔ مستقیم عوامل طبیعی و پیدایش تمدن کاهش می‌یابد. جمهوری برای کشورهای کوچک و کم جمعیت مناسب است. با گسترش جمعیت و وسعت‌یافتن سرزمین حکومتی، نوع جمهوری نیز ممکن است شکسته شود. به‌همین دلیل جمهوری فدراتیو یا کلتی جمهوری‌ها می‌تواند شکل مناسب این تغییر دمکراتیک و جغرافیایی باشد.[۳]

استبداد معمولاً در سرزمین‌های گسترده مانند آسیا استوار می‌شود. به‌همین دلیل جمهوری روم و یونان وقتی به‌صورت امپراتوری‌های گسترده‌ای درآمدند، از هم پاشیدند. حکومت‌های استبدادی، برخلاف جمهوری که براساس تساوی شهروندان و لیاقت آنها شکل می‌گیرد، بر پایهٔ ایجاد ترس قرار داشته و دارند.[۴]

سرانجام در سال ۴۷۶ میلادی، امپراتوری روم غربی به‌دنبال شورش‌های بردگان و «کولون»ها از داخل و هجوم بربرها از خارج سقوط کرد. بنابراین تمدن معاصر غرب نه ادامهٔ مستقیم تکامل امپراتوری روم، بلکه حاصل تخریب دیالکتیکی آن بود. امپراتوری روم با شکل متمرکز خود در سرزمین‌های وسیع مانع ادامهٔ تحول زندگی شهری و شرکت همگانی مردم در قدرت شد.

«به این ترتیب انقلاب بردگان و «کولون»ها، توأم با غلبهٔ بربرها، سازمان اجتماعی اروپای غربی را دگرگون ساخت و به جای جامعهٔ بردگی سابق، پادشاهانی چند از قبایل بربر تشکیل یافت. بردگان به «سرف» تغییر شکل دادند و بارشان سبک‌تر شد، زیرا خانه و

۱. اروینگ زایتلین، پیشین، ص ۹.
۲ ـ پیشین.
۳. پیشین.
۴. پیشین.

زندگی داشتند و قطعه زمینی در اختیارشان بود. از میان بربرها دهقانان ظهور کردند و در زمین‌هایی که از رومیان گرفته بودند به کشت و زرع پرداختند.

بدین ترتیب اروپا نظام بردگی را پشت سر نهاد و برای توسعهٔ اقتصادی بعدی امکاناتی به‌دست آورد. این تحولات هر چند باعث انحطاط فرهنگ روم شد، اما درواقع سقوط بردگی و پیدایش «فئودالیسم»، خود گامی بزرگ به جلو بود و نظامی مترقی‌تر را جایگزین برده‌داری کرد.»[۱]

امپراتوری روم غربی به‌دست قبایل ژرمن افتاد و به سرزمین‌های کوچک‌تری تقسیم شد که با ترکیبی از سنن قبیله‌ای و مناسبات جدید متأثر از فرهنگ رومی اداره می‌شد. امپراتوری روم در بخش شرقی (بیزانس) تا ده قرن پس از این تاریخ زنده ماند و سپس به‌دست اسلاوها، اعراب و سرانجام ترکان سلجوقی فتح شد.

پیدایش فئودالیسم در غرب

«فئودالیته به‌هیچ‌وجه حاضر و آماده از آلمان وارد نشد، بلکه سرچشمه‌اش در سازمان جنگی فاتحین در جریان کشورگشایی بود و این سازمان جنگی تازه پس از پیروزی از راه تأثیر نیروهای مولد پیشیافته در سرزمین‌های گشوده به فئودالیته‌ی واقعی تکامل یافت.»[۲]

نظام فئودالی از بطن زوال تمدن روم غربی به‌وجود آمد. با هجوم قبایل ژرمن در سدهٔ پنجم میلادی به سرزمین امپراتوری روم، تحولات عمیقی در زمینهٔ اقتصادی، سیاسی و اجتماعی به‌وجود آمد. مناسبات بردگی به‌هم ریخت، اقتصاد شهری به ویرانی کشیده شد و تولید در روستاها و در حوزهٔ کشاورزی متمرکز گردید. یک‌پارچگی سیاسی جای خود را به پراکندگی حکومت‌های محلی داد و قبایل مختلف ژرمن، که از مناطق شمالی حرکت کرده بودند، در سرزمین‌های مختلف ساکن شدند و املاک را میان خود تقسیم کردند. واندال‌ها در حوزهٔ دریای مدیترانه، گات‌ها در اسپانیا، انگل‌ها و ساکسون‌ها در بریتانیا، فرانک‌ها در

۱. محمد رضا فشاهی؛ *مقدمه‌ای بر سیر تفکر در قرون وسطی*، چاپ دوم، انتشارات گوتنبرگ، ۱۳۵۴، ص ۴۷-۴۶.
۲. مارکس ـ انگلس، *ایدئولوژی آلمانی*، ص ۸۸.

گل و استروگت‌ها در ایتالیا ساکن شدند.

انگلس دربارهٔ موقعیت عقب‌ماندهٔ ژرمن‌ها در زمان تسخیر سرزمین امپراتوری روم می‌نویسد:

«آنها در خانه‌هایی که از تنه درختان ساخته می‌شد زندگی می‌کردند؛ پوشاک آنها هنوز نوع جنگلی بدوی، شامل خرقه‌های خشن پشمی و پوست حیوانات، و پوشاک زیر کتانی برای زنان و نجبا بود. غذای آنها مرکب از شیر و گوشت و میوه‌جات وحشی و، بگفته پلینی شوربای بلوط (که هنوز در ایرلند و اسکاتلند غذای ملی سلتی‌هاست) بود. ثروت آنها شامل احشام بود که از نژادهای پست بودند، گاوها کوچک و نامتناسب بوده و شاخ نداشتند؛ اسب‌ها کوچک بودند و نه از نوع اسب دونده. پول، تنها سکه رومی، کم بود و به‌ندرت استعمال می‌شد. آنها ابزار طلایی و نقره‌ای نداشتند، و اصولاً ارزشی برای این فلزات قائل نبودند. آهن کمیاب بود، و لااقل در میان قبایل راین و دانوب توسط خود آنها استخراج نمیشد و ظاهراً تماماً وارد می‌شد. رسم‌الخط رونیک (تقلیدی از حروف یونانی و رومی) فقط بمثابه علامات سرّی و منحصراً برای جادوی مذهبی بکار می‌رفت. قربانی کردن انسان هنوز مرسوم بود. به‌طور خلاصه، آنها خلقی بودند که بتازگی از مرحله میانی بربریت به مرحله بالایی آن رسیده بودند.»[1]

غلبهٔ ژرمن‌ها بر امپراتوری روم بار دیگر مناسبات قبیله‌ای را بر سرزمین‌های تسخیر شده زنده کرد. این بار به‌جای اتحاد قبایل، تفکیک قبایل بر بستر مناسبات مالکیت خصوصی در قلمروهای کوچک کشاورزی ساخته شد. همین امر، یعنی مالکیت خصوصی بر زمین، مناسبات قبیله‌ای باقی‌مانده را از بین برد، و مناسبات طبقاتی را جایگزین آن ساخت. این تحول چگونه رخ داد؟

در آغاز زمین‌های کشاورزی عمدتاً به شکل سنتی قبایل ژرمن، یعنی اشتراکی مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت. در این شرایط رهبران گروه‌های جنگ‌جو، که وظیفهٔ دفاع از

۱. فردریک انگلس، *منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت*، ترجمهٔ مسعود احمدزاده، از انتشارات سازمان چریک‌های فدایی خلق، ۱۳۵۴، ص ۲۰۱.

محدوده‌های ارضی را به‌عهده داشتند، قادر شدند بخش بیشتری از زمین‌ها را به‌طور اختصاصی در اختیار خود بگیرند و به‌صورت حکام محلی درآیند. همین حکام یا جنگجویان به ساخت اشرافیت فئودالی کمک کردند. به‌طوری که رهبران سازمان‌های نظامی ژرمن‌ها هسته‌های اولیهٔ اشرافیت جدید روستایی شدند و جای اشرافیت شهری دوران امپراتوری روم را گرفتند. پادشاهی فرانک، اولین قدرت متمرکز که بعدها سرزمین وسیعی را به زیر کنترل خود درآورد، از بطن همین سازمان‌های نظامی ظهور کرد. امّا برخلاف شاهان دورهٔ تمدن قدیم، در دوره‌ای که قرون وسطا نامیده می‌شود، شاهان و حکام و اشراف اریستوکرات روستایی بودند. بنابراین با از میان رفتن اقتصاد شهری (بازرگانی و صنعت)، سیاست و فرهنگ آن نیز دگرگون شد. اقتصاد خودکفای طبیعی جای مبادله‌های بین‌المللی را گرفت.

همان‌طور که پیشتر گفته شد، در عهد باستان شهرهای ساحلی ساخته شدند و رؤسای قبایل شهرنشین بودند و بر بستر اقتصاد تجارتی قدرت گرفته بودند. در دورهٔ قرون وسطا قلعه‌های روستایی به‌وجود آمدند که با اقتصاد کشاورزی اداره می‌شدند و طبقات حاکم بر آنها شامل پرنسس‌ها، واسال‌ها و جنگاوران بودند.[1]

«در این زمان سازمان تازه‌ای ـ گروه مسلح ـ به‌وجود می‌آید که قدرت فرمانده را بنحو قابل ملاحظه‌ای تقویت می‌کند. جنگ غارتگرانه سبب ایجاد مجامع خصوصی می‌گردد، و این مجامع، مستقل از طایفه، بحساب سود و زیان خویش می‌جنگند. رئیس مجمع افرادی را که حرص غارت دارند دور خود گرد می‌آورد و آنان را براساس وفاداری و نه بر پایهٔ خویشاوندی متحد می‌سازد. در این مجامع نجیب‌زادگان و بردگان هر دو عضویت دارند و رئیس جنگجویان به‌کمک گروه مسلح سرانجام به‌قدرت مطلقه دست می‌یابد.

به این طریق سازمان‌هایی که رهبری دموکراسی طایفه‌ای را بر عهده داشتند از تودهٔ مردم جدا می‌شوند، در برابر آن قرار می‌گیرند و به سازمان‌های حاکمه که به‌خلق ستم می‌کنند مبدل می‌شوند.»[2]

۱. ماکس وبر، نقل از اروینگ زایتلین، پیشین.

۲. آ. کازان، ن. نیکولسکی و دیگران، *تاریخ جهان باستان*، جلد اول، شرق، ترجمهٔ صادق انصاری، علی‌الله همدانی و

این گروه‌های مسلح با پایان گرفتن رابطهٔ خونی و ادامهٔ رهبری ارثی و جداشدن تشکیلات حرفه‌ای نظامی از طایفه به‌عنوان یک طبقهٔ مشخص که دارای ابزار و آلات و آموزش نظامی بودند، به کنترل قلمرو مشخص ارضی دست یافتند. این وضعیت باعث رشد و توسعهٔ مالی جنگاوران شد. از آنجایی که آنها افراد نظامی بودند، هیچ‌گونه ارتباطی با کار کشاورزی نداشتند. آنها سهم خود را از کشاورزی به‌صورت جنسی دریافت می‌کردند و در مقابل، حمایت نظامی از آنها را ضمانت می‌کردند. در این شرایط نه دهقان انگیزه‌ای برای تولید بیش از حد مصرف خود داشت و نه مالک، زیرا آنها برای بازار فروش تولید نمی‌کردند. شیوهٔ زندگی فئودال‌ها هم تفاوت چندانی با دهقانان نداشت. به‌طوری که، بنا به گفتهٔ مارکس که ماکس وبر از او نقل می‌کند دیوارهای شکم فئودال محدودهٔ استثمار دهقانان را مشخص می‌کرد. سهم هر یک از دو طرف براساس سنت از پیش تعیین‌شده بود. این سنت در سده‌های ۹ و ۱۰ میلادی با آغاز پیدایش بازار برای کالاهای کشاورزی از هم پاشید و سیستم اقتصاد طبیعی را به‌هم زد. به‌طوری که دو طرف معاملهٔ تولیدات کشاورزی، یعنی صاحبان زمین و دهقانان، انگیزهٔ جدیدی برای تولید بیشتر و کسب مازاد تولید برای فروش پیدا کردند. رشد اقتصاد پولی این زمینه را مساعدتر ساخت، ولی این منافع مشترک هنوز مناسبات دهقان و مالک را از بین نبرده بود تا زمانی که در سدهٔ ۱۴ عامل خارجی وارد معاملهٔ آنها شد. این عامل خارجی تجار شهری بودند که برای کسب سود بیشتر از بازار وارد عرصهٔ فعالیت تولیدی شدند. اگر چه در آغاز ورود قبایل ژرمن به سرزمین‌های جدید کشاورزی به‌طور جمعی اداره می‌شد، ولی به‌زودی مالکیت خصوصی شکل گرفت.[1]

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

محمدباقر مؤمنی، چاپ چهارم، تهران: اندیشه، ۱۳۵۳، ص ۱۰۴.

۱. وبر در مورد شکل زمین‌داری در غرب با مارکس و انگلس موافق نیست. او معتقد است که شکل زمین‌داری اولاً در بین ژرمن‌ها همان‌طور بود که در بین سلت‌ها و یونانی. ثانیاً برخلاف فرضیهٔ مارکس و انگلس زمین‌داری شکل کمون اولیه یعنی اشتراکی را نداشت. وبر در مورد سیستم میر (Mir) در روسیه نیز معتقد است که وجود شکل اشتراکی زمین برداشت درستی نیست. او معتقد است که روستاها به‌طور کلی، نه افراد روستایی، واحد پرداخت مالیات محسوب می‌شوند. بنابراین نوعی همبستگی اجباری بین روستاییان به‌وجود می‌آمد. تا حدی که اگر کسی می‌خواست از ده خارج شود، چون مقدار مالیات به‌هرحال تغییری نمی‌کرد، دیگر افراد روستاها مانع از خروج او می‌شدند. پس نوعی همبستگی براساس نیازمندی اقتصادی بین آنها به‌وجود می‌آمد. این سیستم در سال ۱۸۶۱ در روسیه ملغی شد.

وبر این سیستم را در اندونزی و هند نیز توضیح می‌دهد که چگونه وابستگی اقتصادی به وابستگی گروهی در این

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

به‌زعم انگلس ایجاد مالکیت خصوصی میان قبایل ژرمن نتیجهٔ سه عامل بود. نخست سنت قدیمی ژرمنی که سکونت خانوادگی را امری مقدس و ناگریز می‌شمرد. این امر به شکل‌گیری فئودالیسم، که نیازمند سکناگزینی قبایل کوچنده بود، کمک کرد. دوم، نفوذ مناسبات مالکیت ارضی رایج در میان رومیان بود. در سرزمینی که ژرمن‌ها از رومی‌ها به‌دست آوردند، قرن‌ها سنت مالکیت خصوصی به‌کار گرفته می‌شد و سوم شکل سازمان‌دهی نظامی ژرمن‌ها، به‌طوری که در میان این قبایل جوانان به‌طور جدا از خانواده و قبایل خود دسته‌های نظامی ایجاد می‌کردند و جدا از افراد خانواده و طایفهٔ خود به جنگ می‌رفتند. افراد خانواده مانند زنان، کودکان و افراد کهنسال در محل‌های سکونت باقی می‌ماندند و مسئول نگه‌داری سکونت‌گاه‌ها و مناطق کشاورزی بودند. این افراد جنگجو مناسبات ضعیفی با تولید پیدا می‌کردند و در عوض با جنگیدن، به‌عنوان حرفهٔ اصلی خود، صاحب امتیازهای بزرگ‌تری می‌شدند.

«یک رهبر نظامی که شجاعت و مهارت او در جنگ بر همراهان آشکار می‌گردید می‌توانست جوانان مشتاق غنائم جنگی را بدور خود جمع کند. جوانانی که نسبت به او ابراز اعتماد و سرسپردگی می‌کردند. این وضعیت منجر به شکل‌گیری نهاد رهبری و ملتزمین رکاب او می‌شد.»[1]

در ادامهٔ این روند، جنگجوها صاحب زمین‌های کشاورزی و حتی برده می‌شدند. بنابراین در یک دورهٔ ۱۵۰ ساله میان سقوط روم و شکل‌گیری حکومت ژرمن‌ها سنت‌های پیشین ضعیف‌تر و ضعیف‌تر شد، به‌طوری که رهبران نظامی به‌طور وسیعی مستقل شدند و حتی خود، جنگجویانی به خدمت گرفتند. همین رهبران نظامی به پادشاهان و اشرافی تبدیل شدند که ثروت و قدرت آنها به مراتب فراتر از افراد قدرتمند قبایل خود شد. این رهبران اندک اندک مرزهای قبایل خود را شکستند و به وسعت و ثروت خود افزودند. برخلاف سنت‌های پیشین، پس از مرگ این جنگجویان، ثروت آنها نه به کلیهٔ افراد قبیله و

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

جوامع می‌انجامد. اگرچه او این دو نمونه را نه باستانی بلکه اخیر می‌داند. سیستم کمونی که کلیهٔ روستا مجبور به پرداخت مالیات بود در اندونزی توسط آلمان‌ها اعمال می‌گردید. در این سیستم کمونی، افراد مجبور بودند در روستا بمانند و هیچ‌گاه یک سیستم رسمی و عقلایی یا آن‌طوری که مارکس توضیح می‌دهد سیستم مانوفاکتوری به‌وجود نیاید.

1. I. Zeitlin, Ibid., 1997, P. 191.

طایفهٔ خود، بلکه به فرزندان آنها منتقل گردید. وضعیت مادی نوین باعث شد که آنها معیارهای قبیله‌ای را شکستند و به‌جای آن تفاوت‌های خانوادگی و سپس طبقاتی را به‌وجود آوردند. به‌طوری که با افول مارک (Mark)، نهاد محلی و واحد همبستگی تولیدی اولیهٔ ژرمن و جدایی رهبران نظامی از افراد قبیله، شکل‌گیری فئودالیسم آغاز شد.

پس از غلبهٔ قبایل ژرمن‌ها و از هم‌پاشیدگی امپراتوری روم، عامل حفظ وحدت این قبایل از سیاست به دین انتقال یافت. مسیحیت معیار مشترک این اقوام گردید. بنابراین در روند تکامل قدرت سیاسی این اقوام، دین بیش از پیش نقش اساسی‌تری یافت. به‌طوری که پادشاهان با منتسب کردن خود به دستگاه دینی، قدرت بیشتری می‌یافتند. بر اروپای قرون وسطا همان رفت که در شرق طی قرون متمادی می‌رفت. بالطبع پیوند دین و حکومت زمینه‌های تفکر مستقل از جمله علم را از میان برد. کلیسا خود را مرکز تمام دانش بشری و الهی می‌دانست و همه چیز و همه کس را در خدمت خود می‌خواست. علم از جمله پدیده‌هایی بود که زیر انحصار کلیسا قرار گرفت. از دیدگاه رهبران کاتولیک علم دارای یک وظیفهٔ مشخص بود و آن تأیید ادعاهای الهی آنان بود. این فضا و این شرایط تا عصر پیدایش قدرت بورژوازی ادامه یافت. شاید بتوان گفت که این همان مسئله‌ای بود که باعث شد اروپا ده قرن عقب بیفتد. تنها انقلابات بورژوازی، که انگیزهٔ بسیار قوی مالی پشتوانهٔ آن بود، توانست روحانیان مسیحی را به داخل کلیساها بفرستد و حوزهٔ قدرت آنها را محدود کند. دلیل این امر امکان جدایی کلیسا از حوزهٔ حکمرانی فئودال‌ها بود که به‌طور تاریخی در غرب به‌ویژه پس از سقوط امپراتوری روم به‌وجود آمده بود و دوم رشد مناسبات سرمایه‌داری که به جدایی دین و دولت نیاز داشت. برای بورژوازی کارکارگران مهم بود، نه دعا و نیایش آنها. بنابراین مذهب نیز می‌بایست به پدیده‌ای در خدمت این هدف تبدیل شود. جدایی کلیسای انگلیکن انگلستان از کلیسای روم در اوایل قرن شانزدهم و پس از آن پیروی از آئین کالوین زیر عنوانِ مذهب پیورتن، شکل‌گیری این فرایند را نشان می‌دهد. در مقابل اصلاحات دینی که در غرب اروپا و مرکز آن انگلستان رخ داد در قسمت شرقی وضع به گونه‌ای دیگر بود.

پیش از انشعاب مسیحیت به دو شاخهٔ کاتولیک و پروتستان در قرن ۱۶ میلادی، انشعاب

دیگری در قرن ۱۱ در کلیسای روم اتفاق افتاد که آن را به دو بخش کلیسایی شرقی و غربی تقسیم کرد. این انشعاب جدایی کلیسای لاتین از مسیحیت یونانی نیز شناخته می‌شد که در سال ۱۰۵۴ میلادی رسمیت یافت. این اولین انشعاب بزرگ و تعیین‌کننده در مسیحیت بود که به کلیسای کاتولیک ارتدکس متمرکز در قسطنطنیه منجر گردید. از ویژگی‌های کلیسای ارتدکس پیوند نزدیکی بود که بین دین و دولت وجود داشت. زمینهٔ این اتحاد را نیز باید در وضعیت سیاسی این سرزمین جستجو کرد. نقش عمدهٔ کلیسا در تقویت قدرت فئودال‌ها و پادشاهان در ازای دریافت زمین بود. هر زمان که تضاد کلیسا و پادشاهان خودسر بالا می‌گرفت، زمین‌هایی از اراضی کلیسا را به زور از چنگ آنها درمی‌آوردند و سپس پادشاه دیگری به بذل و بخشش زمین به کلیسا می‌پرداخت، این بود که کلیسا خود یک فئودال بزرگ و قدرتمند محسوب می‌شد.

قبایل مهاجم شمال اروپا کمتر توانسته بودند بخش شرقی امپراتوری روم را در کنترل خود درآورند. در قرن ششم ژوستی‌نین، امپراتور روم شرقی، تقریباً آنها را وادار به عقب‌نشینی کرد و حکومت متمرکز خود را ادامه داد. تفاوت بخش غربی با بخش شرقی در رشد مناسبات فئودالیسم در بخش غربی بود. به‌طوری که فئودال‌ها تا حد جابه‌جایی پادشاه و خلع او از سلطنت رشد یافتند. مجمع فئودال‌ها، روحانیان و توانگران شهری زمینهٔ پیدایش پارلمان را در اوایل قرن سیزدهم (۱۲۶۵) در انگلستان فراهم آورد. در فرانسه نیز پارلمان (اتاژنرو) در سال ۱۳۰۲ تشکیل شد. وجود پارلمان در کنار دادگاه‌های منطقه‌ای از نتایج عدم تمرکز قدرت بود.

در فئودالیسم اروپایی تقسیم قدرت وجود داشت. چندگانگی قدرت‌های خودسر و مستقل ناحیه‌ای به‌طور قابل ملاحظه‌ای می‌توانست از رشد تمرکز قدرت جلوگیری کند. فئودالیسم اروپایی دارای چنین ویژگی‌ای بود، در حالی‌که در شرق قدرت متمرکز و در دست پادشاه یا امپراتور خودسری بود که قدرت خود را از سلطه‌اش بر زمین و کنترل آب و منابع آبی به‌دست می‌آورد. تقریباً کلیهٔ تحقیقات تاریخی در مورد ایران باستان بر این نکته تکیه دارند. برای مثال در دورهٔ ساسانی «با ایجاد دفتر و دیوانی به نام دیوان کاست افزود به

کاهش و افزایش آبها پیوسته نظارت می‌شد.»[۱]

پس از سلطهٔ اعراب بر ایران این سازمان همچنان باقی ماند، ولی نام این دفترها به زبان عربی به‌نام «القنی و الانهار» برگردانده شد.[۲] دولت معمولاً مأمور تنظیم حقابه‌ها، تقسیم آب‌ها، حفر کاریزها و سدها و آبگیرها بود. چنین نهادی در غرب هرگز پیدا نشد، زیرا مشکل کم‌آبی وجود نداشت.

وبر دربارهٔ جوامع شرقی می‌نویسد که در هر ناحیه‌ای که ساکنان جدیدی سکنا گزیدند، نیاز ساختن کانال‌های آبیاری وجود داشت. بنابراین زمین کشاورزی پدیده‌ای انسان‌ساخته بود و ساخت کانال جدید نیازمند کار فراوان و نگه‌داری و حراست از آنها نیز بسیار دشوار بود و سازماندهی ویژه‌ای را می‌طلبید که این تنها از عهدهٔ نیروی جمعی برمی‌آمد. راز سلطهٔ پادشاهان در کشورهای بین‌النهرین و مصر در همین اقتصاد نهفته بود.[۳]

ویژگی‌های فئودالیسم

بر آن نیستم تا جزئیات فئودالیسم را تشریح کنم، فقط به بیان ویژگی‌های برجستهٔ آن، که تفاوتش را با نظام زمین‌داری در ایران روشن کند، بسنده می‌کنم.

غرض از فئودالیسم وضعیت ویژه‌ای از مالکیت زمین، مناسبات قانونی و نهادهایی سیاسی است که در قرون وسطا تا قرن چهاردهم میلادی بر سرزمین‌های غربی غلبه داشت. این نظامِ نگاهبان امتیازهای اریستوکراسی در اروپا، از جمله قدرت‌های سیاسی آنها علیه کشاورزان بود.

در غرب اروپا و در سرزمینی که اقوام مهاجر توانستند امپراتوری روم را در تصرف خود درآورند، شکل کلاسیک فئودالیسم روی داد. در سرزمین‌های زیرسلطهٔ امپراتوری بیزانس و روم شرقی که قدرت متمرکز امپراتوری دوام یافت، فئودالیسم به شکل کلاسیک اروپایی آن نیز شکل نگرفت. تفاوت رشد غرب و شرق اروپا از جمله متأثر از این دوگانگی بوده است.

ویژگی‌های عمدهٔ فئودالیسم اروپایی را، حداقل بین سده‌های دهم تا سیزدهم میلادی،

۱. بدری آتابای، *نگاهی به گوشه‌هایی از تاریخ ایران*، ویراستار محمود گودرزی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۷۷، ص ۶۷

۲. پیشین.

3. I. Zeitlin, Ibid.

می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱) فئودال‌ها در اروپا فاقد یک نهاد سیاسی متمرکز و قدرتمند دولتی بودند. قدرت دولتی زمین‌داران بزرگ با سقوط امپراتوری روم از بین رفت و سلطنت بربرهای حاکم و جانشین امپراتوری روم قادر به بازسازی پایدار سازمان قدرتمند مرکزی دولت نشد. بنابراین دولت هیچگاه به شکل معاصر آن به‌وجود نیامد. به‌عبارت دیگر قدرتی که بتواند بدون درگیری با قدرت‌های دیگر مدعی وضع قوانین عمومی برای جمع‌آوری مالیات، امور اجتماعی و تشکیل ارتش واحد برای حفظ نظم و آرامش عمومی یا سرکوب باشد، به‌وجود نیامد. به‌جای آن قدرت سیاسی و نظامی دولتی، در کنار نهاد کلیسای مسیحی عمومیت یافت، ولی قدرت کلیسا بیشتر درونی بود تا بیرونی و حداکثر قادر به کنترل گروه‌های کوچک‌تری در مناطق مختلف بود. سه قدرت کلیسا، فئودال‌ها و پادشاهان به‌صورت نهادهایی جدا از یکدیگر در رقابت، تضاد و همکاری با هم بودند. آنچه به‌صورت سیستم غالب درآمده بود، حکومت‌های محلی در واحدهای کوچک بود که زیر سلطهٔ زمین‌داران فئودال عملاً دولت مستقل خود را تشکیل می‌دادند. همین فئودال‌ها، حاکمان مناطق برای حفظ نظم و حل اختلافات و تنظیم و اجرای قوانین بودند. در یک کلام قدرت عمومی در تملک خصوصی اینان قرار داشت[۱]، در حالی که در ایران سیستم سیاسی قدرتمند مرکزی مالک بیشترین زمین‌های کشاورزی بود که در نهاد دین ادغام شده، قلمرو وسیعی را زیر کنترل خود داشت. حاکمان محلی درواقع کارگزاران حکومت مرکزی، مانند خلیفه در زمان غلبهٔ اسلام بودند. در دوره‌های پیش و پس از خلافت اسلام نیز وضع کم و بیش به‌همین منوال بود.

۲) زمین‌داران فئودال و زیردستان آنها از طبقات نظامی و جنگجویان حرفه‌ای سابق تشکیل می‌شدند. همین نخبگان نظامی پایه‌های اریستوکراسی ملی کشورهای اروپایی را به‌وجود آوردند و بعدها گروه‌های نظامی را برای دفاع از قلمرو خود به خدمت گرفتند. فیود یا فیف (fief) یا تیول، یعنی زمین منبع درآمد، از طرف فئودال در ازای خدمت و حمایت

1. Peter Duus, Feudalism in Japan, 2nd edition, Alfred A.Knopf, 1933.

نظامی به واسال (کارگزار) او واگذار می‌گردید.[۱] این مبادلهٔ منبع درآمد و امتیازهای دیگر مانند واگذاری کاخ و غیره به‌عنوان تیول، می‌توانست ارثی باشد و از نسلی به نسل دیگر منتقل گردد و یا مابین دارندگان تیول خرید و فروش شود. طبیعی است که زمین‌داران بزرگ‌تر توان مالی بیشتری برای در خدمت گرفتن خدمهٔ نظامی داشتند و فئودال‌های کوچک‌تر مجبور بودند که از خدمات نظامی یک واسال به‌طور مشترک استفاده کنند. رابطهٔ میان فئودال و تیول‌دار یک رابطهٔ داوطلبانه، حساب‌شده و غیر شخصی بود و برخلاف شرق، روابط خونی، خانوادگی و قبیله‌ای بر آن حاکم نبود. به‌عبارت ساده‌تر، حکومت ملوک‌الطوایفی اروپایی شکلی نسبتاً پایدار از مناسبات مبادلهٔ خدمت و منابع درآمد بود. برخلاف شرایط زمین‌داری در ایران، دهقانان و مردم به طور عام، رعایای شاه محسوب نمی‌شدند و مجبور به شرکت در لشکرکشی‌های شاهانه نبودند. رابطهٔ فئودال با واسال خود بسیار مشخص بود و در صورت انجام نگرفتن تعهدات طرفین می‌توانست قطع شود.[۲]

۳) ویژگی سیستم اقتصادی در اروپای فئودالی همانند سیستم سیاسی آن غیرمتمرکز بود. سیستم مرکزی دوران امپراتوری روم با سقوط آن از بین رفت. در این نظام، به‌جای یک سیستم اقتصادی سراسری و متمرکز و غیرقابل کنترل، مناسبات محلی به‌وجود آمد. اقتصاد این نظام متکی بر اصل خودکفایی و تولید برای نیازمندی‌های خود بود و فقط برای خرید کالاهای لوکس، مناسبات با خارج و مناطق دوردست برقرار می‌شد. به‌همین دلیل مناسبات پولی وسیعی در این مناطق به‌وجود نیامد. منبع اصلی درآمد فئودال‌ها زمین‌های کشاورزی و کشاورزان بودند. بنابراین قدرت سیاسی و نظامی فئودال‌ها به میزان زمین کشاورزی‌ای که در اختیار داشتند، بستگی داشت، زیرا میزان زمین می‌توانست تعیین‌کنندهٔ قدرت نظامی‌ای باشد که در اختیار آنها قرار می‌گرفت. فئودال‌ها می‌بایست در ازای دریافت حمایت نظامی از جانب واسال‌های خود به آنها منبع درآمدی چون زمین واگذار کنند. گاهی چند فئودال به ناچار از خدمات نظامی یک واسال برخوردار می‌شدند. بنابراین، ملاک قدرت میزان

۱. فیف یا تیول شکل تکامل یافتهٔ اقطاعات بنفیس (Bénéfice) بود. اقطاعات بنفیس موقتی و غیرارثی بود. در حالی‌که فیف موروثی بود. اقطاعات بنفیس معمولاً به اراضی‌ای گفته می‌شد که پادشاهان تصرف می‌کردند یا از کلیسا پس می‌گرفتند و به‌منظور تقویت بنه نظامی به واسال‌ها واگذار می‌کردند.

۲. پیتر داس، پیشین.

مالکیت بود و ملک به‌طور وسیع میان فئودال‌ها تقسیم شده بود. از این‌رو، تقسیم قدرت نظامی و قدرت سیاسی و اجتماعی میان واسال‌ها و فئودال‌ها نوعی توازن قدرت به‌وجود می‌آورد. شاید دلیل اصلی‌ای که واسال‌ها یا جنگجویان حرفه‌ای نتوانستند بر زمین‌داران غلبه کنند و خود کنترل قلمروها را برعهده گیرند، وجود این توازن قدرت از یک سو و تعدد فئودال‌نشین‌ها و واسال‌های نظامی از سوی دیگر بود. بنابراین همان‌گونه که پیتر داس می‌نویسد، این اشتباه خواهد بود که فئودالیسم را با نظام زمین‌داری یکی پنداریم.[۱]

در مناسبات اقطاع و تیول‌داری در ایران، اقطاع نظامی تنها یک نوع از شکل‌های مختلف آن چون اقطاع دیوانی، شخصی، وقفی و سیورغال (اهدایی) بود. در نظام ملک‌داری ایران بخش عظیمی از زمین‌ها رسماً در تملک شاه و انصار او بود (زمین‌های خالص)، به‌طوری که شاه می‌توانست هر گاه که اراده کند قطعه زمینی یا ناحیه‌ای را به کسی ببخشد، زیرا ملک جزو عطیهٔ شاه محسوب می‌شد. البته فئودال زمین‌دار در غرب نیز می‌توانست بخشی از زمین خود را ببخشد، ولی میان بخشش زمین‌های یک مالک و شاهی که خود را به‌طور طبیعی مالک کلیهٔ زمین‌ها می‌دانست و مردم را رعایای خود می‌پنداشت، تفاوت وجود دارد.

در اروپا نیز مناسبات فئودالی یکسان نبود و در مناطق مختلف روابط مختلفی میان فئودال و واسال و کشاورزان وجود داشت.[۲] به‌نظر می‌رسد چنین شرایطی، که در آن از وجود قدرت سیاسی و نظامی متمرکز خبری نبود و مالکیت بر زمین سیستم اقتصادی را تعیین می‌کرد، زمینه را برای ایجاد طبقهٔ جدید بازرگانان، که منافعشان برخلاف بازرگانان در ایران با فئودال‌ها یکی نبود، فراهم ساخت. در ایران تجارت نیز به‌دست زمین‌داران شهرنشین اداره می‌شد.

روشن است که فئودالیسم در اروپا نیز در پی یک دوران طولانیِ تحول از سقوط امپراتوری روم تا انقلاب کبیر فرانسه به‌وجود آمد. ارائهٔ الگویی شسته و رفته در این نوشته بیشتر نه برای شناخت این فرایند طولانی، بلکه برای نشان دادن تفاوت آن با سیستم

۱. پیشین.

۲. پیشین، همچنین برای مطالعهٔ وسیع‌تر دربارهٔ فئودالیسم نک. مارک بلوخ، *جامعه فئودالی*، دو جلد، ترجمهٔ بهزادباشی، تهران، آگاه، ۱۳۶۳.

ملک‌داری در ایران است.

ویژگی‌های مهم فئودالیسم را می‌توان در اصول زیر خلاصه کرد:

ـ در نظام فئودالی قدرت شاه شدیداً تابع قدرت فئودال‌هاست.

ـ از نظر سیاسی دیکتاتوری فئودالی با استبداد شرقی دارای تفاوت ماهوی است. در فئودالیسم دیکتاتوری یک طبقه وجود دارد، نه استبداد یک دستگاه دولتی متمرکز.

ـ رابطهٔ شاه با رعایا در نظام فئودالی متفاوت است. دهقانان در درجهٔ اول تابع فئودال خود هستند، نه شاه و از طریق رابطهٔ اربابان خود با شاه از او پیروی می‌کنند. یعنی اگر فئودالی از شاه حمایت نکند، شاه بر خلاف شیوهٔ تولید آسیایی، که همه را رعایای خود می‌داند، کنترلی بر آنها نخواهد داشت.

ـ جنگ‌جویان تابع فئودال‌ها باید قدرت نظامی شاه را تأمین کنند. ارتش، برخلاف شرق، نه متعلق به شاه، بلکه متعلق به فئودال‌هاست.

ـ در اروپا، برخلاف ایران، مناسبات قانونی مشخصی بین دولت مرکزی و فئودال‌ها از یک‌سو و فئودال‌ها و دهقانان از سوی دیگر وجود داشت و هیچ‌یک از این نیروها خارج از این قاعده نمی‌بایست عمل می‌کردند.

ـ در سیستم فئودال غرب، برخلاف شرق، نظام کلیسای کاتولیک دولتی به موازات و رقابت، با دو قدرت دیگر یعنی شاه و اربابان زمین‌دار به‌وجود آمده بود. این امر در جلوگیری از ایجاد سیستم استبداد متمرکز نقش مهمی داشت. در شرق ادغام دین و دولت خشن‌ترین نوع حکومت استبدادی را به‌وجود آورد.

ـ فئودال‌های اروپایی برخلاف اربابان شهرنشین ایرانی، ساکن روستاها بودند.

ـ در اروپا برخلاف ایران، مناسبات قانونی مشخصی بین دولت مرکزی و فئودال‌ها از یک‌سو و فئودال‌ها و دهقانان از سوی دیگر وجود داشت و هیچیک از این نیروها خارج از این قاعده نمی‌بایست عمل می‌کرد.

ـ در سیستم فئودالی غرب، برخلاف شرق، نظام کلیسای کاتولیک دولتی موازی و رقیب، در کنار دو قدرت دیگر یعنی شاه و اربابان زمین‌دار به‌وجود آمده بود. این امر در جلوگیری از ایجاد سیستم استبداد متمرکز نقش مهمی داشت. در شرق ادغام دین و دولت

خشن‌ترین نوع حکومت استبدادی را به‌وجود آورد.

در غرب بورژوازی با تکیه بر اختلاف شاه و فئودال‌ها و حمایت مستقیم از شاه در برابر فئودال‌ها، موجب متلاشی شدن نظام فئودالی شد. البته این امر در آغاز منجر به مطلقیت قدرت شاه گردید، ولی در ادامهٔ رشد بورژوازی و تضعیف فئودال‌ها، قدرت شاه نیز کم‌کم به زیر کنترل طبقهٔ جدید سرمایه‌دار درآمد، به‌طوری که شاه بار دیگر به سراغ فئودال‌ها رفت. حکومت‌های پادشاهی انگلستان، فرانسه و اسپانیا در قرن پانزدهم نمونه‌هایی از این دست‌اند. با وجود این، بورژوازی به‌اندازه‌ای رشد کرد که هر دو، شاه دیکتاتور و فئودال‌ها، را با هم از میان برد.[1]

۱. برای مطالعهٔ جزئیات نک. کتاب بسیار مفید ***سوسیالیسم علمی و مبارزه طبقاتی***، شمارهٔ ۱، کار مشترک کیوان دادجو ـ عباس شیرازی ـ علی اصغر شیرازی ـ ابراهیم ملک اسماعیلی ـ بهمن مفید و امانوئل یوسفی. فروردین، ۱۳۵۸.

فصل چهارم

وضعیت زمین‌داری در ایران

مقدمه

لازم است بار دیگر اهمیت نکات طرح‌شده در صفحات پیشین را متذکر شویم. شناخت عوامل سقوط تمدن یونان و روم و پیدایش نظام فئودالی در غرب، که زمینه‌ساز پیدایش سرمایه‌داری و تمدن معاصر بود، به ما کمک خواهد کرد که این روند را با ایران مقایسه کنیم تا به علل عدم توسعهٔ ایران در حرکت تاریخ بیشتر پی ببریم و در رهیافت عملی برای رشد کنونی جامعه دقت علمی و تاریخی بیشتری به‌خرج دهیم.

بدون تردید در علل سقوط امپراتوری ساسانیان می‌توان عوامل مشترکی با سقوط امپراتوری روم یافت که البته دقیقاً مانند یکدیگر نیستند. آنچه از سقوط و عوامل سقوط مهم‌تر است، نحوهٔ سقوط و سیستم جانشینی آن است. با کمی دقت متوجه خواهیم شد که پس از سقوط ساسانیان در نظام اقتصادی ایران و در تمرکز سیستم سیاسی و اداری آن تغییر جدی و جدیدی رخ داد. به‌طوری که پس از گذشت مدتی کوتاه از ظهور اسلام، یعنی در عصر امویان و به‌طور قطع در عصر عباسیان، سیستم سلطنتی ساسانیان در شکل و شمایل خلافت بغداد ادامه یافت و برخلاف غرب مانع از شکل‌گیری تقسیم قدرت میان فئودال‌نشین‌ها همانند غرب گردید. هر کجا سری بلند شد، نیروی خلیفه یا قدرتی محلی با تکیه بر نیروی خلیفه آن را منکوب کرد و این روند با افت و خیزهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی‌اش تا قرن ۱۹ ادامه یافت. به‌خاطر داشته باشیم که پس از سقوط امپراتوری روم، سرزمین پهناور زیر سلطهٔ آنها به قطعات کوچکی تقسیم شد که سرمنشأ پیدایش قلاع فئودالی گردید.

در بررسی ویژگی‌های زمین‌داری در ایران دو اصل را باید در نظر داشته باشیم. نخست تفاوت آن با غرب و دوم عدم ظهور طبقهٔ بورژوازی. در این فصل عوامل مربوط به این

تفاوت و عدم پیدایش بورژوازی در ایران شرح داده خواهد شد.

پیش از پیدایش اسلام چهار سلسلهٔ عمده در ایران حکومت کردند. مادها، هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان و یک دورهٔ کوتاه‌مدت حکومت ملوک‌الطوایفی و دو پایه‌ای یونانی ـ ایرانی به‌نام سلوکیان. قبل از کوچ آریاها به فلات ایران در هزارهٔ اول، اقوامی بومی در این منطقه زندگی می‌کردند که از خاستگاه نژادی و قومی آنها اطلاعات دقیقی در دست نیست.[1] البته در برخی آثار از بومی‌های ساکن فلات ایران به‌عنوان اقوام پتوری نام برده شده است، ولی آثاری از شیوهٔ زندگی آنها باقی نمانده است. برای کمک به اهداف این نوشته نیازی نیست که جزئیات و تفاوت‌های این سلسله‌ها را، که مجموعاً حدود سیزده قرن (۶۲۴ ق م تا ۶۲۴ پس از میلاد) بر ایران حکومت کردند، در اینجا بازگو کنیم. آنچه در این نوشته مدنظر است، شناخت کم و کیف مناسبات تولیدی این دوره‌ها، یعنی نظام ارضی است. مقایسهٔ این مناسبات با آنچه دربارهٔ یونان و روم گفته شد، می‌تواند گویای نتایج متفاوت این دو تمدن شرق و غرب باشد.

چرا باید از شناخت نظام ارضی آغاز کرد؟

با تعیین علل توسعهٔ غرب و پیشی گرفتن جوامع اروپایی از شرق از قرون هفدهم و هیجدهم میلادی به‌بعد درمی‌یابیم که آنچه موتور حرکت تمدن معاصر غرب را ساخت، مناسبات سرمایه‌داری بود. این مناسبات در غرب یافت شد و در شرق پیدا نشد. برای چرایی این دوگانگی به‌ناچار باید نظام اقتصادی و شیوهٔ معیشتی دورهٔ ماقبل پیدایش سرمایه‌داری را در غرب و شرق شناخت و ریشه‌های تبدیل آن را به نظام جدید پیدا کرد. در مطالعهٔ این چرایی به‌شیوهٔ تولید فئودالی در اروپا برمی‌خوریم که هسته‌های تحول به سرمایه‌داری را در خود داشته است. چنین نظامی در شرق یا وجود نداشته است و یا از ویژگی‌های شرقی، که در جای خود توضیح داده خواهد شد، برخوردار بوده است. بنابراین اگر این فرض را بپذیریم که سرمایه‌داری هستهٔ آغازین تمدن معاصر غرب و فئودالیسم

۱. کلمان هوار، *ایران و تمدن ایرانی*، ترجمهٔ حسن انوشه، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۵، همچنین نک. شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار، *شناخت هویت زن ایرانی در گسترهٔ پیش تاریخ و تاریخ*، انتشارات روشنگران، تهران ـ ایران، ۱۳۷۱.

به‌عنوان شیوهٔ تولیدی، زمینه‌ساز این مناسبات بود، آنگاه می‌توان نتیجه گرفت که عدم رشد سرمایه‌داری در شرق ناشی از موانع نظام تولیدی‌ای بوده است که بر این جوامع حاکم بود. این نظام و موانع موجود در آن و علل وجودی آن نیز باید شناخته شوند. از آنجایی‌که موضوع مطالعه در این نوشتار وضعیت ایران است، حوزهٔ مطالعه و مقایسه نیز در همین محدوده باقی می‌ماند و هرگاه ضرورتی پیش آید، به تفاوت‌ها و تشابهات جوامع دیگر در شرق پرداخته می‌شود.

فئودالیسم یا شیوهٔ تولید آسیایی؟

اهمیت پاسخ گفتن به این پرسش به چرایی عدم رشد سرمایه‌داری در ایران بستگی دارد، زیرا نیمی از نظریه‌های اصلی عقب‌ماندگی ایران را ناشی از مناسبات ویژهٔ زمین‌داری و رابطهٔ مالک و زارع می‌دانند. بنابراین دو مطلب باید روشن شود. نخست ارتباط مسئلهٔ توسعه با مناسبات ارضی و دیگری تعیین نوع این مناسبات در ایران. فرض این نوشته بر این است که میان توسعهٔ معاصر غرب و فئودالیسم رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. زایش سرمایه‌داری از بطن مناسبات فئودالی در اروپا ناشی از مناسبات مالک و زارع بود. درحالی‌که در ایران دستگاه متمرکز قدرت سیاسی این رابطه را به شکل دولتی یا کنترل نظام ارضی به‌وجود آورد و مانع از شکسته‌شدن شکل سنتی تولیدی و پیدایش نیروهای جدید اجتماعی چون بازرگانان مستقل و صنعتگران از یک‌سو و کارگران آزاد (آزاد از زمین و آزاد از مالکیت) از سوی دیگر گردید.

ویژگی‌های نظام زمین‌داری در ایران

نظام ارضی در ایران پدیدهٔ یک‌دستی نبوده است و در طول سده‌های مختلف بنا به تغییر شرایط و تعویض حکومت‌ها تغییراتی در اشکال مالکیت دیده شده است. به‌طوری که تا پیش از اصلاحات ارضی سال ۱۳۴۱ پنج نوع مالکیت بر زمین، یعنی اربابی، خالصه (دولتی)، املاک سلطنتی، وقف و خرده مالکی رایج بود. به‌جز املاک خرده مالکی، در بقیه، دو شیوهٔ اقتصادی ـ اجتماعی، مزارعه و اجاره حاکم بود. در آغاز تاریخ ایران و در دوران هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان مالکیت سلطنتی و در آخرین مرحله، در قرن

اخیر، مالکیت اربابی شکل اساسی و غالب بود، یعنی زمین‌داری مالکان غایب، قدرتمندترین نوع مالکیت بر زمین (۵۶ درصد) کشاورزی بود.[1] این یکی از اساسی‌ترین تفاوت‌های شیوهٔ زمین‌داری در ایران و در فئودالیسم غرب بود. روند تکاملی شیوهٔ زمین‌داری در ایران از مالکیت سلطنتی (دولتی) به مالکیت اربابی، با مکانیزم روش تیول‌داری سیورغال یا تیول‌داری دولتی انجام گرفت. سیورغال شرایط انتقال زمین‌های دولتی یا زمین‌های اهدایی پادشاه را به افراد فراهم ساخت. بنابراین تاریخ تحول شیوهٔ زمین‌داری در ایران تاریخ این تحول است و نقطهٔ‌عطف این دگرگونی‌ها در عصر سلطهٔ سلجوقیان بر ایران بود. آخرین شکل زمین‌داری غالب در ایران یعنی ارباب ـ رعیّتی به فئودالیسم نزدیک‌تر و اولین شکل آن یعنی مالکیت سلطنتی و مشاع به شیوهٔ تولید آسیایی نزدیک بوده است.

مالکان بزرگ در ایران معمولاً خارج از مناطق روستایی و در شهرها زندگی می‌کردند. تنها گروه‌های عشایری وضعیتی متفاوت داشتند. تفاوت دیگر ایران و فئودالیسم غرب این شکل رابطه بود که در آنجا فئودال‌ها در قلاع خود زندگی می‌کردند. تا پیش از اصلاحات ارضی سال ۱۳۴۱ نزدیک به ۶۹ درصد زمین‌های کشاورزی به‌دست دو گروه عشایر با ۱۳ درصد و خوانین ـ املاک اربابی ـ با ۵۶ درصد کنترل می‌شد.[2] در حالی که در عهد باستان وجه غالب مالکیت پادشاهی بود. تا زمان رضاشاه پهلوی تفاوتی میان زمین‌های خالصه و املاک سلطنتی وجود نداشت. در واقع کلیهٔ این زمین‌ها به‌دست شاه یا خلیفه اداره می‌شد. برای روشن‌شدن ویژگی‌های نظام زمین‌داری در ایران و سیر تحول و دگرگونی و تفاوت آن با فئودالیسم اروپایی یک مرور تاریخی از مناسبات ارضی از آغاز تاکنون ضروری به‌نظر می‌رسد.

مالکیت مشاع و دولتی دورهٔ پیش از اسلام

مادها از نخستین اقوام آریایی بودند که موفق به تشکیل حکومت واحد و متمرکز در ایران

1. Kazem Alamdari, The Socioeconomic Effects of the Land Reform Program in Iran (1961-1981), Ph.D. Dissertation, University of Illinois, Champaign-Urbana, 1982.

۲. پیشین.

شدند. اقوام آریایی، که هرودوت تعداد آنها را شش قبیله ذکر می‌کند،[1] در آغاز ورود به فلات ایران در مرحلهٔ شبانی و کوچ‌نشینی زندگی می‌کردند. رام‌کردن حیوانات، به‌خصوص اسب در هزارهٔ سوم پیش از میلاد از جمله تحولات بزرگ در زندگی این اقوام به‌شمار می‌آمد. همین امر، یعنی اهلی کردن اسب، پشتوانهٔ غلبهٔ آنها بر ساکنان بومی فلات ایران، پارس‌ها و حکومت آشور بود.[2]

در دوران مادها، با ساکن شدن اقوام آریایی، شیوهٔ تولید شبانی اندک‌اندک به کشاورزی گسترش یافت. آنها پیش از اشتغال به کشاورزی علاوه بر اسب، احشام دیگر چون گاو، گوسفند، بز و سگ پاسبان دست‌آموز نیز تربیت می‌کردند.[3] اگر پرورش اسب و سگ از ویژگی‌های زندگی شبانی بود، تربیت احشام این اقوام را به کشاورزی نزدیک‌تر کرد.

ولی کمبود آب یکی از اساسی‌ترین معضلات کشاورزی در سرزمین پهناور ایران بود. این واقعیت علاوه بر ایجاد مشکلات کشاورزی و تولیدی، اثرات بارزی در مناسبات اجتماعی ایجاد کرد که در این نوشته به آنها پرداخته خواهد شد.

پس از سقوط مادها، هخامنشیان بر ایران حکومت کردند. در این دوره، که حدود سه قرن (۵۵۰-۳۳۱ ق م) به‌طول انجامید، کشاورزی وجه عمدهٔ تولید بود. هخامنشیان با بهره‌برداری از امکانات تولیدی، از جمله حفر قنات، قادر شدند که راه‌حلی برای کمبود آب بیابند. همین امر باعث شد که منابع آبی از یک‌طرف با میزان تولید محصولات کشاورزی و از طرف دیگر با دستگاه حکومتی ارتباط یابد. ادامهٔ این روند، قدرت حکومتی را با سلطه بر منابع آبی و زمین‌های قابل کشت بالا برد. بدین‌ترتیب رشد کشاورزی، سرمنشأ تمدن

۱. کلمان هوار، پیشین. این اقوام شامل مادها، پارس‌ها، پارت‌ها، باختری‌ها، سغدی‌ها و سکاها بودند.

۲. به‌طوری که آرنولد توین بی، مورخ انگلیسی، در کتاب ***تاریخ تمدن*** می‌نویسد: «اسب وسیله‌ای بی‌نظیر برای حمل و نقل و طی مسافات طولانی بود. چنین وسیله‌ای، همراه با لجستیک «کوچ» در یک جامعهٔ کوچگر شبان که شباهت زیادی به لشگرکشی‌های نظامی دارد و نیازمند انضباط شدید و اطاعت مطلق از «رهبری» است، خودبه‌خود افراد قبایل کوچگر را به نیروی نظامی سهمگینی بدل کرد. این «جنگ‌جویان» به‌کمک گردونه‌های جنگی و بارکش و اسب و به‌دلیل نیاز شدید به‌یافتن مکان مناسب برای زیستن و عدم امکان بازگشت، در زمینهٔ سلطهٔ نظامی و سیاسی به‌توفیق عظیمی دست یافتند.» (نقل از شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار، پیشین، ص ۲۴۳).
در شهرت مادها در پرورش اسب، بی‌مناسبت نیست که اضافه کنیم «شهر نیسابه در حدود گروس و همدان به‌داشتن اسب‌های ممتاز به‌نام 'اسب‌های مادی' معروف بود.» (بدری آتابای خواجه‌نوری، ***نگاهی به گوشه‌هایی از تاریخ ایران***، ویرایش محمود گودرزی، دنیای کتاب، تهران، ایران، ۱۳۷۷). همدان یکی از مراکز سکنای مادها بود.

۳. کلمان هوار، پیشین.

بزرگ هخامنشی گردید. همین امر موجبات قدرت مطلق و استبداد سلطنتی را نیز فراهم آورد. ویژگی دیگر این جامعه عدم رشد مالکیت خصوصی بر زمین بود. کمبود آب منجر به کنترل دولتی این عنصر تعیین‌کنندهٔ تولید شد.

احسان طبری دربارهٔ کمبود آب و نتایج بلافصل آن در جامعه می‌نویسد:

«مسئله‌ی مهم در ایران مسئله‌ی آبست. ایران جزء آن بخش عظیم کم‌آب جهانی است که از صحرای افریقا گرفته تا صحاری چین ممتد است. لذا برای حفظ کشاورزی باید همیشه شبکه‌ی منظم آبیاری مصنوعی ایجاد کرد و آنهم کار روستاییان فقیر و یا حتی تیولداران و بازرگانان نبود. برای اینکار می‌بایست کورپوراسیون‌های بزرگی از کارگران با انضباط سخت بکوشد و سدها، آبدان‌ها، کاریزها بسازد و ترعه‌ها و جوی‌ها حفر کند. علت رشد تکنیک کهن آبیاری در ایران همین ضرورت عینی است. اسناد متعددی از مداخله‌ی مستقیم دول هخامنشی، اشکانی، ساسانی برای ساختن سیستم مصنوعی آبیاری در دست است. رسم سدسازی در دوران پس از اسلام نیز از طرف شاهان ایرانی دنبال شده است.»[1]

پیدایش و ریشه گرفتن روش‌های ابداعی آبیاری مانند قنات (کاریز) در ایران باستان و تقدس آب در فرهنگ و دین زردشتی و اسلام، خود نشانهٔ کمبود آب در این سرزمین است. چارلز عیسوی می‌نویسد که پیش از استیلای اعراب، تکنیک حفر قنات از ایران به مناطق مجاور زیر فرمانروایی ایرانیان برده شد. در دوران اسلامی این تکنیک به‌شمال آفریقا، جایی‌که آن را فوگاراس می‌نامند، نیز به‌کار گرفته شد.[2] این واقعیت، ضمن تأیید کمبود آب در منطقه، نشانی از پیشگامی تمدن ایران در دنیا و انتقال آن توسط اسلام به‌مناطق دیگر

۱. احسان طبری، *برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران*، از نشریات ح.ت.ا.، ص ۱۹، ۱۳۵۸.

احسان طبری می‌نویسد که «در ایران و کشورهای مجاور ایران مانند عربستان، ترکستان روس و چین، افغانستان و عثمانی، با تفاوت و شدت و ضعف، نظام عشیرتی، شاید به‌سبب شرایط جغرافیایی این مناطق، جان‌سختی نشان می‌داد.» نک. *فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران*، انتشارات حزب توده، ص ۲۳، ۱۳۵۴.

2. Charls Issawi, (ed) The Econovic History of Iran, (1800-1914), Chicago: University of Chicago press, 1971.

است. نظام ارضی در دوران مادها با توجه به مشکلات ناشی از دوران گذار از زندگی شبانی به سکناگزینی و کشاورزی، کمبود آب و تمرکز قدرت سیاسی، تابعی از مالکیت دولتی و مشاع و عدم پیدایش مالکیت خصوصی بر زمین بود.

دستگاه دولتی با کنترل منابع آبی مانع اصلی پیدایش مالکیت خصوصی در ایران گردید. به‌جای آن مالکیت مشترک و مشاع شکل غالب در تولید گردید. این یکی از تفاوت‌های اساسی میان تمدن روم، یونان و ایران است. در یونان مالکیت خصوصی بر زمین در شکل حکومتی اثر تعیین‌کننده‌ای داشت. به‌دلیل کمبود آب و سطح پایین تولید نسبت به‌نیاز مردم و هم‌چنین کنترل انحصاری محصولات توسط دستگاه دولتی و مصرف آن برای طبقهٔ حاکمه و در رأس آن شاه، به‌خصوص مصرف آن در زمینه‌های غیرتولیدی، زمینه‌ای برای پیدایش تجارت و مراکز مبادلهٔ شهری به‌وجود نیامد.

«تسلط هخامنشی بر سیستم آبیاری و املاک وسیع دسپوتیسم و استبداد سلطنتی را به‌حد اعلاء می‌رساند که مارکس آن را «دسپوتیسم شرقی» می‌نامد. این دسپوتیسم خشن و خونین به‌ویژه در دوران ساسانی جنبه‌ی غلیظ تئوکراتیک (دین‌سالاری) نیز پیدا می‌کند و شاه به موجودی ماوراء طبیعی بدل می‌شود.»[1]

طبری هم‌چنین اضافه می‌کند که:

«در اسناد دوران هخامنشی از ده‌ها یا آبادی‌هایی بنام «دیدا» (دیوار)، «وردنه» (در اوستایی ورزنه و در هندی وژه‌نم) که برخی مایلند آن را به ده مشاع ترجمه کنند و «آوهنا» (همریشه با واژه‌ی ارمنی اوان یعنی ده) سخن درمیانست. تفاوت این اصطلاحات دقیقاً روشن نیست ولی به‌هر جهت این نام آن آبادی‌هایی است که در آن بزرگران با اقتصاد طبیعی، صنعت و فلاحتِ از هم جدا نشده، مالکیتِ مشترک و مشاع، موازین و مقرراتِ پدرسالاری و دودمانی زندگی می‌کرده‌اند. اهالی همین ورزنه‌ها هستند که به شاه سپاهیان به‌ویژه پیادگانِ جنگی (که در زبان پارسی باستانی کاره Kâra نام داشته‌اند) می‌داده‌اند. در دوران‌های بعدی ـ اشکانی و ساسانی ـ نیز این واحدهای مشاع دهقانی، مرکز عمده‌ی

۱. احسان طبری، *برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران*، از انتشارات ح.ت.ا.، ۱۳۴۸، ص ۲۰.

تجمع نفوس مولد ایران بود. همکاری و تضامن («همبائی») که شاید پایه‌ی عینی کمونیسم روستایی جنبش مزدکی بود در این واحدها حکم‌روایی داشت.»[۱]

در دورهٔ هخامنشی نظام زمین‌داری به‌گونه‌ای بود که تمام زمین‌ها متعلق به شاه بود. روش معمول پادشاهان این بود که به مأموران خود به‌جای حقوق، مقداری زمین می‌بخشیدند تا از طریق آن امرار معاش کنند.[۲] در همین دوران از بعضی از روش‌های فئودالی نیز پیروی می‌کردند.

محمدعلی خنجی، که نقدی دربارهٔ نظرات تاریخ‌دانان روسی و نادیده گرفتن تفاوت شیوهٔ تولید آسیایی توسط آنها و از جمله دیاکونف نسبت به ***تاریخ ماد*** نوشته است، نظرات خود را در بیان کنایه‌آمیز نسبت به تحقیقات مورخان روسی چنین خلاصه می‌کند:

«ما در جامعهٔ هخامنشی به نظامی برمی‌خوریم که برای بنیان‌های اجتماعی و شرایط حاکم بر مناسبات تولیدی آن و نیز در سطح سیاسی برای مؤسسات و بنیادهای سیاسی و قضایی و اداری آن، معادلی در نظام یونان نمی‌یابیم.»[۳]

خنجی می‌نویسد که از نظر سیاسی این روش برخلاف آنچه که در اروپا رخ داد، بود. ولی نه به دلیلی که مدافعان تبیین نظام برده‌داری گفته‌اند که گویا در اروپا نخست جامعه به طبقات مختلف تقسیم شد و سپس از تعارض منافع طبقاتی دولت به‌وجود آمد، ولی در شکل شرقی تطور، نخست دولت مقتدری پیدا شد و سپس جامعه به دو طبقهٔ حاکم و محکوم، طبقهٔ استثمارگر و استثمارشونده تجزیه گردید.[۴] اگرچه مناسبات طبقاتی به‌همان شیوهٔ غرب در شرق به‌وجود نیامد، ولی تضاد منافع و ساخت دولت به‌عنوان ابزار قدرت نگهداری منافع گروهی ممتاز در جامعه پدیده‌ای جهانشمول در طول تاریخ بوده است. اشتباه این گروه در آن است که آغاز زندگی قبایل را در فلات ایران کشاورزی قلمداد می‌کنند. در حالی‌که قبایل مهاجر به فلات ایران در آغاز به دامداری اشتغال داشتند. دلایل اصلی تشکیل دولت در شرق و غرب یکسان بوده است. محمدعلی خنجی در نقد مخالفان

۱. پیشین، ص ۲۲.
۲. ا.ک.س. لمبتون، *زارع و مالک*، ترجمهٔ منوچهر امیری، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۳. محمدعلی خنجی، *رساله‌ای در بررسی تاریخ ماد و منشأ نظریه دیاکونوف* همراه با چند مقاله و یادداشت دیگر، کتابخانهٔ طهوری، تهران ـ ایران، ۱۳۵۸، ص ۵۶.
۴. پیشین.

این نظریه به‌درستی می‌نویسد: «چه در غرب و چه در شرق نخستین دولت در تبدیل خادمان به مخدومان به‌وجود آمده است.»[۱]

در هیچ جامعه‌ای دولت از ازل وجود نداشته است. برای دریافتن دلایل شکل‌گیری دولت پیش از آن‌که به باستان‌شناسی نیاز باشد به جامعه‌شناسی احتیاج است. مطالعهٔ وجود و کارکرد دولت در عصر کنونی بهترین راهنما در شناخت دلایل و شیوهٔ شکل گرفتن دولت است. در تمام ادوار تاریخ، چه پیش از اسلام و چه پس از پیدایش اسلام، سخن بر سر ظلم ملوک بر کشاورزان است. طبقهٔ حاکم، یعنی حکومت‌گران و وابستگان آنها، از ثروت جامعه که حاصل دسترنج مردم عادی است، بی‌قید و شرط برخوردار می‌شدند. شکی نیست که از این منابع تولید ثروت، کاخ‌ها و معابد ساخته می‌شدند و مخارج سنگین لشکرکشی‌ها و جنگ‌های ویرانگر را نیز از همین منابع و با افزایش مالیات‌ها و فراخواندن جوانان به جبهه‌ها تأمین می‌کردند. تمدن باستان ایران حاصل چنین مناسباتی بود. اعتراضات، شورش‌ها و قیام‌های مردم نیز ناشی از فشار اقتصادی و برای کاهش سطح استثمار بوده است و لزوماً نمی‌توان و نباید آنها را در قالب مبارزات ضدفئودالی دهقانان یا ضدبرده‌داری برشمرد.

پس از سقوط دولت هخامنشی در شیوهٔ مالکیت زمین تغییرات فرعی متأثر از تمدن یونانی در ایران به‌وجود آمد. در دورهٔ هشتادسالهٔ حکومت ملوک‌الطوایفی سلوکیان، تجارت نیز همراه کشاورزی رشد کرد. سلوکیان از جمله شیوه‌های حکومتی و تقسیم سرزمین‌ها میان ساتراپ‌ها (والی) را گسترش دادند و به ساختن شهرها و جاده‌ها پرداختند (نباید حکومت ملوک‌الطوایفی سلوکیان را با فئودالیسم غرب یکی دانست. در نظام ملوک‌الطوایفی ایران، ساتراپ‌ها مأموران دولت مرکزی بودند. ولی فئودال‌های اروپا مالکان مستقل بودند). با وجود اثرات تمدن هلنی بر ایران، تحول بنیادینی نمی‌توانست به‌وجود آید و دیر یا زود مناسبات تولیدی سرزمین‌های اشغال‌شدهٔ شرق توسط نیروهای مقدونی ـ یونانی می‌بایست اثرات خود را بر مناسبات ملوک‌الطوایفی بگذارد. تضاد و مقابلهٔ جانشینان اسکندر با یکدیگر از یک‌سو و تلاش ایرانیان برای استقرار حکومتی ایرانی

۱. پیشین، ص ۱۰۱.

سرانجام پس از ۸۰ سال به دوران سلوکیان خاتمه داد. این پایان نفوذ مستقیم فرهنگ و تمدن یونانی بر ایران بود؛ ولی اثرات غیرمستقیم تمدن یونانی، چه پیش و چه پس از حکومت سلوکیان، ادامه داشت.

در زمان اشکانیان یکپارچگی ایران مجدداً به‌دست آمد، ولی اثرات تمدن یونانی از جمله در شیوهٔ زمین‌داری در دورهٔ اشکانی کم و بیش باقی ماند. از جمله نظام ملوک‌الطوایفی میان اقوام مختلف تا دورهٔ ساسانیان ادامه یافت.[1] هم‌چنین در زمینهٔ سیاسی وجود دو مجلس مشورتی به‌نام مغستان یا مهستان، که مرکب از مغان و خاندان اشرافی بود، در تعیین شاه و عزل و نصب او تأثیرگذار بود. ولی مناسبات حکومت پارتی در مقایسه با تشکیلات دورهٔ مادها و هخامنشیان بیشتر قبیله‌ای بودند. ارشک مؤسس سلسلهٔ اشکانیان (۲۴۷ ق م) از قبیلهٔ چادرنشین اپرنی بود. امّا از لحاظ مناسبات تولید نسبت به‌دوره‌های پیشین جلوتر بودند. صنایع و بازرگانی به‌همراه کشاورزی رشد کرد و به‌دنبال آن شهرسازی و جاده‌سازی جامعه را قدری متحول ساخت. شاید ارتباط نزدیک‌تر اشکانیان با غرب عامل اصلی این تحول بود. از لحاظ فرهنگی نیز نفوذ فرهنگ هلنی هم‌چنان ادامه یافت. علی‌رغم تمام این تغییرات، مناسبات تولید کشاورزی کماکان به‌شکل نظام برزگری، که سهم تولیدکنندگان براساس یک عامل (کار) است، باقی ماند. در نظام برزگری تفاوت زیادی میان برزگر (رعیت) و برده وجود نداشت. «زمین‌های زراعی متعلق به زمین‌داران بزرگ بود که شاه در رأس آنان به‌مثابه دولت قرار داشت.»[2] تولید برزگری مبتنی بر نظام سهم‌بری بود. سهم برزگر نیز در برابر عامل کار، در مقایسه با عوامل دیگر تولید بسیار ناچیز و درحدگذران زندگی «بخور و نمیر» بوده است. بنابراین اضافه تولید مازاد بر مصرف که سرمنشأ پیدایش و رشد شهرنشینی، صنایع و بازرگانی است در اختیار مالکان و عمدتاً شاه باقی می‌ماند و آنچه بود صاحبان زمین صرف زندگی اشرافی خود می‌کردند. با آغاز سلسلهٔ ساسانیان تمرکز همه‌جانبه بر سرزمین‌های ایران حاکم گردید.

همانگونه که اشاره شد، پس از غلبهٔ مقدونی‌ها بر سرزمین ایران امکان گسترش

۱. ا.ک.س. لمبتون، پیشین، و خسرو خسروی، ***نظام‌های بهره‌برداری از زمین در ایران*** (از ساسانیان تا سلجوقیان) انتشارات پیام، تهران، ایران ۱۳۵۲.

۲. خسرو خسروی، ***جامعهٔ دهقانی در ایران***، انتشارات پیام، ۱۳۵۷، ص ۴۱.

حکومت ملوک‌الطوایفی فراهم آمد، ولی اردشیر بابکان، پسر ساسان و سرسلسلهٔ حکومت ساسانیان، توانست یگانگی سرزمین را زیر قدرت متمرکز شاه حفظ کند. این وضعیت از این‌پس در ایران تداوم یافت. بنا به گفتهٔ ابوالحسن علی مسعودی این وضعیت یگانه به دورهٔ اسلام نیز منتقل شد و تا زمانی که خلافت اسلامی به‌تباهی کشیده شد، ادامه یافت.[1]

اگرچه منابع اطلاعاتی کافی به‌دست نیامده است، به‌نظر می‌رسد که همان مناسبات دوران اشکانیان به دورهٔ ساسانیان نیز به‌ارث رسیده باشد.[2] نویسندگان کتاب ***تاریخ ایران*** (پیگولوسکایا و همکاران، ۱۳۶۳) هرچه در این‌مورد نوشته‌اند با تردید و از روی حدس و گمان است، ولی در نهایت نتیجه می‌گیرند که رابطهٔ فئودالی در ایران در زمان ساسانیان تکوین یافته بود. در این دوره‌ها ضمن وجود مالکیت جمعی، ویژگی‌هایی از روش‌های فئودالی نیز رایج بود که جامعه را به دو بخش یا دو طبقه تقسیم می‌کرد. طبقهٔ مقتدر ملاکان و خرده‌مالکان، رفته‌رفته یک جمعیت ده‌نشین شبه‌برده‌داری را در ایران به‌وجود آوردند،[3] ولی در روند این مناسبات «رفته رفته از میان مردم رهبرانی برخاستند که منشأ قدرت و نفوذشان دو چیز بود. یکی قبایلی که بدان منسوب بودند، دیگری اراضی ملکی آنان و این عده در زمان هخامنشیان تأثیر مهمی در اوضاع و احوال کشور داشتند.»[4] دهگانان یا رؤسای روستاها طبقهٔ نسبتاً مهمی را در سازمان اجتماعی آن دوران تشکیل می‌دادند. این گروه صاحب ملک بودند و در املاک خود زندگی می‌کردند. آنان نقشی مشابه نقش کدخدایان ده ایفا می‌کردند. کار عمدهٔ آنها جمع‌آوری مالیات بود. از روستاییان وابسته به زمین بیگاری می‌گرفتند و آنها را مجبور می‌کردند که بدون دریافت مزد در سپاه پیادهٔ دولت خدمت کنند.

به‌هرحال، اگر بتوان جامعهٔ ایران را با غرب مقایسه کرد، این مقایسه نه با دوران فئودالیسم اروپا، بلکه با دورهٔ برده‌داری یونان و روم خواهد بود. این مقایسه محققان مختلف را به نتیجه‌گیری‌های متفاوتی رسانده است.

در حاشیهٔ بررسی تحولات تاریخی شیوهٔ تولید در ایران ذکر یک مطلب ضروری به‌نظر

۱. سیدجواد طباطبایی، ***زوال اندیشه سیاسی در ایران***، انتشارات کویر، تهران ـ ایران، ۱۳۷۳.

۲. ن.و. پیگولوسکایا و همکاران، ***تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سدهٔ هیجدهم میلادی***، ترجمهٔ کریم کشاورز، انتشارات پیام، چاپ پنجم، ۱۳۶۳. و ا.ک.س. لمبتون، پیشین.

۳. پیشین.

۴. ا.ک.س. لمبتون، پیشین، ص ۵۰.

می‌رسد و آن تفاوت شیوهٔ تولید کشاورزی ایران با غرب است. این نکته به این دلیل طرح می‌شود که برخی تاریخ ایران را در مرحله‌بندی‌های جهان‌شمول تقسیم‌بندی می‌کنند و می‌کوشند تا هر نوع اعتراضی در دورهٔ اقتصاد کشاورزی را در ایران مبارزهٔ ضدفئودالی بخوانند. در حالی‌که مبارزهٔ ضدفئودالی معنای مشخصی دارد. جنبش ضدفئودالی بدیل (آلترناتیو) دیگری را طلب می‌کند، در حالی‌که جنبش‌های دهقانی در عصر اقتصاد کشاورزی تنها ناشی از تنگناها و فشارهای مالی و نه اعتراض به شیوهٔ تولید فئودالی بود. بدیل این جنبش‌ها در بهترین حالت خود ادامه‌دهندهٔ مناسبات کهنهٔ تولیدی زیر رهبری قوم و یا فرقه‌ای دیگر بود. جنبش ضدفئودالی را تنها در غرب و در عصر پیدایش بدیل سرمایه‌داری می‌توان یافت. در غیر این‌صورت اعتراضات توده‌ای و تعارضی از عصر باستان تا دورهٔ اخیر وجود داشته است و علی‌رغم دست به‌دست گشتن قدرت از قومی به قوم دیگر یا حتی گروه‌های اجتماعی از طبقات پایین، مانند جنبش یعقوب لیث صفّار، هیچ‌گونه تغییری در نظام تولیدی ایران به‌وجود نیامده است. حتی انقلاب مشروطیت را نمی‌توان یک جنبش ضدفئودالی دانست.

در ادوار مختلف حکم‌رانان محلی زیر فرمان شاه و یا خلیفه در ضمن مقابله با مردم با یکدیگر و به‌خصوص با خلفای اسلامی و شاهان ترک و ایلخانان مغول نیز وارد جنگ می‌شدند. گذشته از این تضادها و درگیری‌ها، برخوردهای قومی و قبیله‌ای نیز بخش دیگری از مقابله‌های مداوم سراسر تاریخ ایران بود که نمی‌توان نام مبارزه با فئودالیسم و غیره بر آنها نهاد. ضرورتی نیز وجود ندارد که چنین کنیم، تا نتیجه بگیریم فئودالیسم در ایران حاکم بوده است.

شیوهٔ تولید کشاورزی در عصر ساسانیان محور اقتصاد ایران بود، «تجارت و صنعت در این دوره اهمیت چندانی نداشت»[1] و نظام زمین‌داری نیز هم‌چنان براساس اصل «ملک و رعیت همه سلطان راست» ادامه یافت. در این دوران نیز کسی جز شاه حقوق ملکی نداشت. اساس جامعهٔ برزگری دست نخورده باقی ماند. شاه زمین‌های کشاورزی را با مقاطعه یا اقطاع به دیگران واگذار می‌کرد. این نظامی بود که قرن‌ها پس از آن نیز در ایران

۱. خسرو خسروی، *نظام‌های بهره‌برداری از زمین*، پیشین، ۱۳۵۲، ص ۶۲

غلبه داشت و تحولات سیاسی و حکومتی، از جمله فروپاشی ساسانیان و پیدایش خلافت اسلامی، آن را از میان برنداشت. خسرو خسروی در این‌باره می‌نویسد:

«ظاهراً حمله تازیان بر ایران نظام سیاسی ساسانی را برهم زد و تزلزلی در اعتقادات مذهبی ایرانیان پدید آورد ولی نتوانست به‌نظام تولید زراعی ایران لطمه اساسی وارد آورد. با این‌که جنگ‌های داخلی قرن اول هجری در ایران دشواری‌های اساسی در جامعهٔ روستایی پدید آورد، ولی نظام تولید را دگرگون نکرد. با بر سر کار آمدن حکومت بنی‌امیه نظام تولید زراعی در روستاها نه‌تنها از میان نرفت بلکه تقویت نیز گردید.»[1]

نکتهٔ بسیار درخور توجه در این‌باره تداوم مناسبات دیرین اقتصاد کشاورزی، علی‌رغم تغییر حکومت شاهنشاهی ایران به خلافت اسلامی است. از نظر شکل حکومتی نیز امویان و عباسیان به راه و روش ساسانیان بازگشتند. این امر نمایانگر این مطلب است که اگر مناسبات تولید تغییر نکند، ساختار سیاسی و فرهنگی جامعه نیز نمی‌تواند دگرگون شود. با تغییر زیربنای اقتصادی امپراتوری روم، دولت یا نهاد سیاسی آن نیز از هم پاشید.[2] هم‌خوانی میان ساختار اقتصادی، سیاسی و فرهنگی ـ اجتماعی ناشی از ساختار کلیت جامعه است. کم و کیف وضعیت اقلیمی سرزمین ایران عمدتاً باعث تداوم این ساختار می‌شد. همان‌گونه که در صفحات پیشین متذکر شدم بدون پیدایش مازاد تولید بر مصرف، رشد میسر نخواهد بود و مازاد تولید بستگی به عوامل تولید از جمله میزان آب و شرایط عملی کشاورزی دارد. جامعهٔ ایران از مرحلهٔ تولید نیازمندی‌های کشاورزی فراتر نمی‌رفت و این بیانگر فقر نسبی طبیعی این سرزمین بوده است. ثروت چشم‌گیر شاهان ایرانی مغایرتی با این واقعیت ندارد، زیرا این ثروت نه همگانی بلکه در نتیجهٔ تمرکز تولید سرزمینی وسیع در خدمت گروه کوچک، یعنی شاه و وابستگان گروه حاکم و به قیمت فقر عمومی انجام می‌گرفت. برای شناخت کیفیت یک نظام باید رابطهٔ دیالکتیکی میان میزان تولید و شیوهٔ توزیع (مناسبات تولید) آن را در کلیت ساختار جامعهٔ ایران جستجو کرد. آن‌چنان که گفته شد، این ساختار در خرده‌ساخت‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی ـ

۱. خسرو خسروی، *جامعهٔ دهقانی در ایران*، ۱۳۵۷، ص ۴۹.

2. Max Weber, The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, trans. R.I. Fran London: NLB, 1976.

اجتماعی جامعه معنا می‌یافت، که یکی موجب تقویت یا تضعیف دیگری می‌گردید.

نوع مناسبات اقتصاد کشاورزی در ایران شرایط لازم را برای پیدایش سیستم برده‌داری به‌وجود نیاورد، زیرا قالب زندگی قبیله‌ای و نوعی سیستم شبه‌کاستی غلبه داشت. مناسبات شبه‌کاستی به‌ویژه در عصر ساسانیان بسیار برجسته شد، زیرا پشتوانهٔ دینی مستحکم‌تری یافت. جامعه به چهار طبقه یا چهار مرتبهٔ مجزای آذربانان، که شامل روحانیان و موبدان و خاندان شاهی، «ارتشتاران» یا ارتشیان و اهل سپاه، دو طبقهٔ بالای جامعه و سپس دبیران یا کارکنان دستگاه دولتی و بالاخره پیشه‌وران و کشاورزان تقسیم می‌گردید.[1] در سیستم کاستی، که نوع بارز آن در هند، به‌وجود آمد و هم‌چنان به‌طور ضعیف‌تری باقی است،[2]

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران ـ ایران، ۱۳۶۸.

۲. در هند سیستم کاستی متکی بر دین هندو بسیار ریشه‌دار بوده است که تا زمان استقلال هند در سال ۱۹۴۹ ادامه یافت. پس از استقلال نظام کاستی غیرقانونی شد ولی از بین نرفت. قدرت سیستم کاستی هند آن‌چنان عمیق است که گروه‌هایی چون هاری جان‌ها و شودرای‌ها ناپاک خوانده می‌شوند. این باور در میان هندوان متعصب چنان قوی است که بعضی‌ها معتقدند که حتی سایهٔ افراد این گروه‌ها می‌تواند دیگران را ناپاک کند. به‌همین دلیل هاری جان‌ها اجازه نداشتند وارد مناطق به‌خصوصی که افراد کاست بالا رفت و آمد می‌کردند، بشوند، نک.

Lannoy, Richard, The Speaking Tree: A Study of Indian Culture and Society, Oxford University Press, 1975.

در همین فرهنگ زن‌ستیز و مردمدار، زنان را وامی‌داشتند که به‌همراه کالبد همسرش زنده در آتش بسوزد. سیستم کاستی هند که تمام تار و پود فرهنگ این جامعه را مغلوب خود کرده است ناشی از دین هندو است. دینی که به‌قدرت دولتی بدل گردید. در سال‌های اخیر دولت از طریق تصویب سیستم سهمیه‌بندی (Quota) شرایطی فراهم آورده است که افراد به اصلاح کاست ناپاک نیز در ادارات دولتی استخدام شوند. هر سال جوانانی به اعتراض به این قانون خود را در ملاءعام به آتش می‌کشند. البته این عمل خودسوزی این‌طور تعبیر می‌شود که اعتراض جوانان بدان خاطر است که با سیستم سهمیه‌بندی فرصت‌های کار برای افراد کاست بالا کم می‌شود، ولی به‌هرحال چه از موضع تعصب دینی و چه از موضع اقتصادی نتیجهٔ آن یکسان است. نک.

John Macionis, Society: The Basic, 3rd edition, Pretice Hall, NY, 1991.

سیستم کاستی یکی از دلایل اصلی عقب‌ماندگی هند بوده است. این مطلب در جای دیگر در همین کتاب توضیح داده شده است.

دربارهٔ کندی توسعه در هند جوال موکیر معتقد است سیستم کاستی که ابتدا آرین‌های فاتح به‌وجود آوردند، در نظام برهمای هندی تنیده شد و در واقع مانع اصلی پیشرفت جامعهٔ هند بود. نظام برهمایی و سیستم کاستی آن موجب دائمی کردن سلطهٔ گروه مهاجم بر اقوام دیگر شد. بنابراین آنها بین پیشرفت و پایداری نظام، دومی را برگزیدند. در نظام کاستی پیشرفت شخصی اساساً حذف شده است و افراد با سرنوشتی نسبتاً ثابت به‌دنیا می‌آیند. جوال موکیر به سیستم کاست، به‌عنوان عامل عقب‌ماندگی هند حملهٔ مغول‌ها در سال ۱۵۲۰ میلادی و سپس استعمار انگلیس را اضافه می‌کند که یکی بعد از دیگری، توسعهٔ هند را سد کردند. نظام کاستی از نظر اعتقادی فقر را خدادادی می‌شمارد و به‌نوعی آن را مقدس می‌داند. بنابراین تلاش زیادی برای رفع آن انجام نمی‌گیرد.

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

افراد و خانواده‌ها جایگاه ثابتی دارند و کسی نمی‌تواند از محدودهٔ کاست خود خارج شود. اساس سیستم کاستی خون و نژاد است. سعی و کوشش یا کاهلی، استعداد و لیاقت افراد یا بی‌لیاقتی آنها تغییری در جایگاه کاستی آنها ایجاد نمی‌کند. نظام شبه‌کاستی ایران با فروپاشی ساسانیان و دستگاه دینی حافظ آن از بین رفت. چنین مناسباتی در اسلام جایی نداشت. در جامعهٔ برده‌داری تفاوت‌ها نه براساس خون و نژاد بلکه عوامل دیگری چون مالکیت و برتری‌های نظامی تعیین می‌شد. اسرای جنگی نه به‌دلیل خونی و نژادی، بلکه به‌دلیل از دست دادن قدرت و سلطه بر ملک و دارایی خود به بردگی گرفته می‌شدند. در یونان ورشکستگان مالی و آنان که توانایی پرداخت بدهی خود را نداشتند و بعضی از محکومان به برده تبدیل می‌شدند. کریستن سن می‌نویسد در عصر ساسانیان «هر یک از افراد مقامی ثابت داشت و کسی نمی‌توانست به حرفه مشغول شود. مگر آن‌چه از جانب خدا برای آن آفریده شده باشد.»[1] پشتوانهٔ اصلی نظام کاستی دین است. به‌همین دلیل این نظام در هند باقی مانده است. زرین‌کوب نیز دربارهٔ طبقات یادشده در بالا می‌نویسد «این چهار طبقه، در جامعهٔ ساسانی از یکدیگر فاصلهٔ تمام داشتند و هرگز جز بندرت ممکن نبود که کسی از طبقه فروتر به مرتبه‌یی خاص طبقهٔ برتر راه یابد.»[2] دولت و دین در جامعهٔ ساسانی حافظ چنین مناسباتی بودند و این دولت خود تبلور شرایط ویژهٔ اقلیمی جامعه بود. خسرو خسروی می‌نویسد که در دورهٔ ساسانیان بنابر مأخذ تاریخی، بهره‌برداری از زمین، تحت‌تأثیر دو عامل مهم اجتماعی، یعنی کاست و مالکیت مطلق پادشاه بر زمین زراعی قرار داشت. این جریان در دوره‌های بعدی نیز به‌طور آشکار وجود داشته است.[3]

بنابراین، علی‌رغم نظر برخی از تاریخ‌نویسان، جامعهٔ ایران در عصر ساسانی و یا پیش از آن را نمی‌توان برده‌داری نامید. این بدان معنا نیست که در ایران برده وجود نداشته است،

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

(Joel Mokyr, The Level of Riches: Technological Creativity and Economic Progress, Oxford University Press, 1990).

۱. آرتور کریستن سن، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، دنیای کتاب، چاپ هشتم، تهران ـ ایران، ۱۳۷۵، ص ۴۲۷.

۲. عبدالحسین زرین‌کوب، *تاریخ ایران*، پیشین، صص ۳ـ۱۶۲.

۳. خسرو خسروی، *نظام‌های بهره‌برداری از زمین*، پیشین، ۱۳۵۲.

بلکه سیستم برده‌داری وجود نداشته است. در سیستم برده‌داری، برده به‌صورت کالای بازرگانی خرید و فروش می‌شد. علاوه بر اسرای جنگی، شکار برده رایج بود و بدهکاران ناتوان نیز به‌سادگی می‌توانستند به برده بدل شوند. این سیستم را، که سازندهٔ اقتصاد تجارتی روم و یونان بود، نباید با داشتن غلام و کنیز در مناسبات ایران یکی دانست. در ایران نه از وجود سیستم برده‌داری خبری بود و نه شورش برده‌ها علیه دستگاه حکومتی. هیچ منبع تاریخی معتبری وجود سیستم برده‌داری را در ایران مستند به داده‌های عینی نکرده است.[۱] آثاری که از سیستم برده‌داری در ایران نام می‌برند (عمدتاً بعضی از منابع روسی و متأثران آنها) از الگوسازی‌های جهان‌شمول گذار از مراحل ثابت تکامل تاریخ استفاده کرده‌اند. نظام قبیله‌ای، زمین‌داری مشاع و کار و مالکیت جمعی و دولتی با برده‌داری مغایر بود.

اصولاً سیستم برده‌داری در میان قبایل مهاجر و کوچنده کمتر دیده شده است.[۲] در سراسر تاریخ ایران، اقتصاد چادرنشینی، که بر دام‌داری استوار است، در کنار مالکیت دولتی (شاه) و مالکیت جمعی، یعنی دو شکل غالب مالکیت در میان اقوام ساکن، جریان داشته است. در حالی که منبع اصلی شیوهٔ تولید برده‌داری، مالکیت خصوصی (نه دولتی یا جمعی) بر زمین و پایان یافتن مناسبات قبیله‌ای و رشد تجارت است. مالکیت دولتی و جمعی، شیوه‌ای از تولید زمین‌داری است که در شرایط نامطلوب طبیعی، حد مطلوب بهره‌برداری از زمین را ممکن می‌سازد.[۳] در مناسبات قبیله‌ای و جوامع کوچنده به‌جای مالکیت خصوصی، مالکیت قبیله‌ای وجود دارد که رئیس قبیله یا خان کنترل آن را در دست دارد. زندگی عشایری و شیوهٔ تولید آسیایی هر دو از کمبود آب ناشی می‌گردد. انگلس دربارهٔ ویژگی حکومت‌های شرقی که کمبود آب ساختار آنها را تعیین می‌کرد، می‌نویسد:

۱. البته محمدعلی خنجی از شورش بزرگ بردگان در معادن نمک در اطراف بصره در زمان خلافت عباسیان نام می‌برد. اولاً این واقعه همچنان‌که خنجی نیز واقف است نمی‌تواند مؤید وجود سیستم برده‌داری در ایران باشد، ثانیاً مدافعان وجود سیستم برده‌داری در ایران نه به عصر عباسیان بلکه به دوران پیش از اسلام اشاره دارند و عصر خلافت عباسیان را سیستم فئودالی می‌خوانند (نک. محمدعلی خنجی، پیشین).

2. Gunnar Lnadman. The Origin of The Inequality of The Social Classes. N.Y. Greenwood Press, 1968.

۳. جواد صفی‌نژاد، *نظام‌های تولید زراعی جمعی قبل و بعد از اصلاحات ارضی*، انتشارات توس، چاپ سوم، تهران ـ ایران، ۲۵۳۵.

«چقدر حکومت‌های مستبد در ایران و هند طلوع و غروب کردند. هر کس به‌طور کاملاً دقیقی می‌دانست که اینها پیش از هر چیز مجری کل آبیاری دشت‌های مجاور رودخانه‌هایی بودند که بدون آنها در آن نقاط هیچ‌گونه زراعتی میسر نبود.»[۱] چنین سیستمی که مالکیت دولتی و مشاع به‌جای مالکیت خصوصی رشد می‌یافت با سیستم برده‌داری مغایر بود.

* * *

دورهٔ پس از اسلام: رشد اقطاع

با سقوط حکومت متمرکز ساسانیان، حکومت متمرکز دیگری جای آن را گرفت. سرزمین‌های امپراتوری ساسانیان به‌دست قدرت نسبتاً متمرکز خلفای اسلامی و حکومت‌های جدید پس از آن افتاد، و به‌جای شکل‌گیری نظام غیرمتمرکز فئودالی، به‌همان وضع سابق و با اندکی تغییر در شیوهٔ حکومتی و مالکیت ارضی دولتی ادامه یافت. در زمان غلبه بر ایران نیز گزارشی از آزادی بردگان یا پیوستن آنها به نیروی اسلام ثبت نشده است. ورود اسلام به ایران ضرباتی بر مناسبات شبه‌کاستی عصر ساسانیان وارد آورد که در نتیجهٔ آن مناسبات برزگری به‌مناسبات دهقانی تبدیل شد. این مناسبات نتیجهٔ افزایش نسبی تولید زراعی و توسعهٔ زمین‌های زیرکشت و دست‌یابی به شیوه‌های جدیدتر آبیاری و هم‌چنین شورش‌های دهقانی بود.[۲] جامعهٔ دهقانی نیز برپایهٔ نظام مزارعه (کاشت شراکتی) قرار داشت.[۳] در این نظام، عوامل پنجگانهٔ تولید یعنی کار، زمین، آب، بذر و شخم مشخص‌تر شد و در فقه اسلامی نیز جایگاه ویژه‌ای یافت.[۴] شاید بتوان گفت که نظام اقطاع در دورهٔ ساسانیان، که پس از مالکیت شاهی در درجهٔ دوم اهمیت قرار داشت، به نظام مزارعه در دورهٔ اسلامی تبدیل شد،[۵] ولی در هر دو نظام عامل اصلی کار رعیت بود. مناسبات مبتنی بر

۱. پیشین، ص ۲۹.

۲. خسرو خسروی، *نظام‌های بهره‌برداری از زمین در ایران*، پیشین.

۳. دربارهٔ مفهوم و معنای دهقان نک. *مسائل ارضی و دهقانی* (مجموعهٔ کتاب آگاه) مؤسسهٔ انتشارات آگاه، تهران، ایران، ۱۳۶۱، صص ۳۶۱ـ۳۴۰.

۴. نک. مینو الوندی، *دربارهٔ تقسیم محصول براساس عوامل پنجگانهٔ تولید*، *مسائل ارضی و دهقانی*، (مجموعهٔ کتاب آگاه)، مؤسسهٔ انتشارات آگاه، تهران ـ ایران، ۱۳۶۱، صص ۴۱۷ـ۴۰۱.

۵. خسرو خسروی، *نظام‌های بهره‌برداری*، پیشین، ص ۶۱.

جزیه، که در دورهٔ اسلامی رایج بود، در عصر ساسانیان نیز به‌صورت خراج برای تأمین درآمد دولت محسوب می‌گردید. خراج شکلی از دریافت مالیات ارضی بود که قواعد بسیار روشن و مشخصی نداشت.[۱] بنابراین خراج دورهٔ اسلامی «با کمی تفاوت ادامه نظام مالیاتی ساسانیان بود.»[۲]

با آمدن اسلام به ایران در وضعیت نظام طبقاتی و قوانین مربوط به رابطهٔ مالک و زارع تغییر عمده‌ای به‌وجود نیامد. «روستاییان در حکومت اعراب هم مثل عهد ساسانی هم‌چنان مکلف بودند که در زمین کار کنند و قسمت عمده دسترنج [خود] را به‌عنوان خراج و مالیات به حکومت بپردازند.»[۳] در دورهٔ اول پیدایش اسلام در ایران، اعراب هنوز شدیداً درگیر امور نظامی و لشکرکشی بودند و فرصتی نداشتند که به‌طور مستقیم در مناسبات ملکی دخالت کنند. بنابراین مشغلهٔ زراعت را به اهالی مناطق و مالکان آن واگذار کردند و به‌جای آن خراج گرفتند. اگر این وضع، یعنی جدایی امور نظامی از امور تولید کشاورزی در ایران ادامه می‌یافت و به‌جای قدرت متمرکز خلافت مسلمین نظام تقسیم قدرت به‌وجود می‌آمد، آنگاه شباهت زیادی به وضعیت فروپاشی امپراتوری روم و پیدایش فئودالیسم در اروپا پیدا می‌کرد، ولی عدم مداخلهٔ اعراب جنگ‌جو در امور کشاورزی موقتی بود و آنها به‌زودی متمرکزترین امپراتوری عصر خود را در سرزمینی وسیع به‌وجود آوردند. (برای مقایسه نک. پیدایش فئودالیسم در غرب، فصل سوم).

با تثبیت خلافت اسلامی، به‌خصوص در دورهٔ عباسیان، ملک اقطاعی به‌شکلی از بهره‌برداری ارضی بدل شد. خراج جزو مالیات و به‌معنی اجارهٔ زمین کشاورزی و گاهی به‌معنای جزیه به‌کار گرفته می‌شد و کم‌کم میان مسلمانان رایج شد. با تفکیک قایل شدن میان عرب و غیرعرب، اهل ذمه و اهل حرب قوانین مربوط به امور زراعی پیچیده‌تر شد. به‌خصوص آنکه بخش اعظمی از زمین‌های فتح‌شده جزو اموال بیت‌المال به‌شمار آمد.

زمین‌های دولتی کم‌کم به‌صورت اقطاع و به‌منظور زراعت به امرای مناطق و نزدیکان

۱. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ خراج و انواع آن نک. خسرو خسروی، ***نظام‌های بهره‌برداری***، پیشین.
۲. خسرو خسروی، پیشین، ص ۲۳.
۳. عبدالحسین زرین‌کوب، ***تاریخ مردم ایران*** (۲) از پایان ساسانیان تا پایان آل‌بویه، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران - ایران، ۱۳۶۸، ص ۴۹.

واگذار می‌گردید. این روش واگذاری زمین، که گاهی برای بهره‌برداری از آن و گاهی هم به‌صورت پاداش واگذار می‌شد، موجبات تعدی و استثمار بیشتر زارعان را نیز فراهم می‌آورد، ولی وجود قدرت متمرکز دولتی می‌توانست هر زمان این زمین را از کسانی‌که به آنها واگذار شده است، پس بگیرد، زیرا در اساس سلطان، مالک ملک و رعیت بود و صاحبان اقطاع و والیان چون مأموران شاه و خلیفه بودند تا از رعیت کار بکشند و از آنها خراج بگیرند، امری که شاه خود مستقیماً روی زمین‌های خالصه انجام می‌داد. این امر تنها در مورد زمین‌هایی که به‌صورت سیورغال یا تیول موروثی واگذار می‌شدند، اجرا نمی‌شد. تیول موروثی، که با فئودالیسم اروپایی نزدیکی پیدا می‌کرد، موجب تضعیف حکومت مرکزی می‌گردید. در سیورغال، برخلاف تیول ساده، صاحب تیول از حقوق و امتیازات بیشتری برخوردار بود.[۱]

در دورهٔ حکومت‌های اسلامی شکل‌های دیگری از مالکیت از جمله املاک خالصه و وقفی به‌وجود آمد. املاک خالصه چیزی جز املاک زیر کنترل شاهان نبود که پس از پیروزی اسلام و تسخیر سرزمین‌های جدید در اختیار حاکمان جدید قرار گرفت. در دورهٔ اول خلافت اسلامی، شکل‌های اشتراکی مالکیت که در ایران متداول بود، تداوم یافت و با سلطهٔ اعراب بر آنها، زیر نفوذ رهبران دینی قرار گرفت. املاک خالصه از محل خمس غنایمی که به پیامبر و جانشینان ایشان اختصاص داشت، گسترش یافت.[۲] زمین‌هایی که از جوامع مغلوب به‌دست می‌آمد، که عمدتاً جزو املاک مخصوص خانواده‌های سلطنتی بود، به املاک خالصه و یا وقفی بدل می‌شد. همان‌گونه که اشاره شد مقدار این زمین‌ها بسیار زیاد بود. برای مثال املاک دولتی یا «قسط‌السلطان $\frac{2}{3}$ کل زمین را در فارس (در سال ۳۹۰ هـ / ۱۰۰۰ م) را دربرمی‌گرفت.»[۳] بعدها املاک شخصی افراد نیز به‌شکل املاک وقفی ثبت می‌شد تا هم از تعرض حکام در امان بماند و هم تا ابد غیرقابل انتقال باشد و به‌نام مالک اولیهٔ آن در تاریخ باقی بماند.

* * *

۱. ن.و. پیگولوسکایا و همکاران، پیشین، ص ۵۲۷. ۲. ا.ک.س. لمبتون، پیشین.
۳. برتولد اشپولر، ***تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی***، ترجمهٔ مریم میراحمدی، ج ۲، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران - ایران، ۱۳۶۹، ص ۲۹۹.

عصر نزدیکی شیوهٔ زمین‌داری به فئودالیسم در ایران

از اواخر قرن سوم هجری خلافت عباسیان رو به انحطاط گذاشت. خلافت بغداد مرکزیت سیاست خود را از دست می‌داد و پراکندگی قدرت در سرزمین وسیع ایران آشکار می‌شد،[1] ولی ثروت سرشاری که خلفای عباسی جمع‌آوری کرده بودند بسیار حیرت‌انگیز بود. همین امر باعث احیای تجمل‌پرستی عصر ساسانیان در میان اشراف عرب گردید. علی‌رغم انباشت ثروت، از ساختن کاخ‌های تجملی و کتیبه‌ها در دل کوه و تراشیدن صخره‌های دوران حکومت باستان ایران خبری نبود. جامعه نسبت به‌دورهٔ پیشین متحول شده و بخشی از مازاد تولید در راه ایجاد شهرها و گسترش صنایع و معادن به‌کار گرفته می‌شد. این تحول اقتصادی در زمینهٔ سیاسی نیز مؤثر افتاد و برای اولین بار سلسله‌های مستقلی چون صفاریان، علویان، آل‌بویه، طاهریان و سامانیان به‌وجود آمدند که ضمن حفظ استقلال، روابط ظاهری خود را با خلفای بغداد ادامه می‌دادند، ولی این حکومت‌ها خود را متولی اسلام می‌دانستند. برخوردهای درونی میان حکام محلی، شورش‌های توده‌ای، دست به‌دست شدن حکومت، غلبهٔ اقوام ترک بر سایر اقوام ایرانی فرصت نداد که رشد نیروهای مولده راه طبیعی خود را طی کند. به‌طوری که بخش بزرگی از منابع تولید صرف تخریب می‌شد تا سازندگی. این روند تا غلبهٔ مغول‌ها ادامه داشت.

در زمان صفاریان، آل‌بویه و آغاز دورهٔ سامانیان در ایران کوشش‌هایی برای پرداخت بخشی از حقوق نظامیان از طریق دادن محصولات کشاورزی به‌چشم می‌خورد. اشپولر می‌نویسد «اما هیچگاه پرداخت همه حقوق از این راه صورت نگرفت. هنوز حقوق‌ها به‌طور کلی از محل مالیات عمومی زمین (خراج) تأمین می‌شد.»[2]

از قرن پنجم هجری (۱۱م)، در زمان سلجوقیان تغییراتی در شیوهٔ زمین‌داری در ایران به‌وجود آمد. روش اقطاع متداول‌تر شد. اقطاع شکلی از مناسبات ملک‌داری بود، که پیش از آن نیز وجود داشت، یعنی به‌جای پرداخت حقوق به سپاهیان یا کارکنان دستگاه بوروکراتیک شاه، به آنها زمین واگذار می‌کردند. اقطاع ابتدا شکل دیوانی داشت و بعد

۱. نک. عبدالحسین زرین‌کوب، دو قرن سکوت: سرگذشت حوادث و اوضاع تاریخی ایران در دو قرن اول اسلام از حمله عرب تا ظهور دولت طاهریان، تهران ـ ایران، (بدون ناشر؟) ۱۳۳۰.
۲. برتولد اشپولر، پیشین، صص ۹۹ـ۲۹۸.

اقطاعات لشکری نیز به آن افزوده شد. اقطاع لشکری، که به نظامیان واگذار می‌شد، به‌عنوان نمونهٔ دیگری از مناسبات فئودالی به‌شکل غرب خوانده شده است. با مقایسهٔ این روش که با شکل فیف یا تیول‌داری در غرب مشخص می‌شود که علی‌رغم شباهت‌ها، در ماهیت و سرشت و شیوه متفاوت بوده‌اند. اشپولر در همین‌باره می‌نویسد:

«به‌طور کلی املاک دولتی (برخلاف مثلاً ملک وقف) می‌توانست به‌طور دلخواه اضافه شود. چنان‌که بعداً سلجوقیان با تبدیل املاک دولتی به اقطاع نظامی در مقیاس وسیعی چنین کردند. امّا باید این نکته را هم دانست که با تغییر و تبدیل املاک نیز دهقانان کماکان رعایای دولت باقی می‌ماندند.»[1]

اساس دولتی‌بودن اقطاع در ایران زمینهٔ نفوذ و غلبهٔ حاکمیت مرکزی را همواره حفظ می‌کرد. وجود قدرت متمرکز دولتی با پشتوانهٔ قوی ثروت و توان مالی باعث می‌شد که قدرت‌های محلی نتوانند خلاف آنچه قدرت مرکزی طالب بود، یعنی حفظ قدرت و سلطهٔ مطلقهٔ شاه و خلیفه انجام دهند. از این‌رو راه رشد قدرت‌های مختلف و به‌هم ریختن دستگاه عریض و طویل و پرخرج حکومت‌های متمرکز فراهم گردید. روش اقطاعی، که بعدها در دورهٔ ایلخانان مغول که با تغییرات جزیی تیول‌داری خوانده می‌شد، نیز شباهت زیادی با فئودالیسم اروپایی نداشت. شکی نیست که ویژگی‌های جامعهٔ فئودالی، نه فئودالیسم به‌عنوان یک نظام منسجم، نتوانست در ایران شکل بگیرد، زیرا سرنوشت حکم‌رانان محلی هم‌چنان در دست شاه باقی‌ماند و بخشی از محصول کار دهقانان به نفع دولت ضبط شد و مأموران دولتی بر برداشت محصول نظارت کردند و این امر یعنی ادامهٔ اقتدار دولت. محمدعلی خنجی از نظام اقطاعی به‌عنوان نظام شبه‌فئودالی، که از زوال وجه تولید آسیایی به‌وجود آمده است، نام می‌برد.[2]

وی این نظام جدید را دارای ویژگی‌هایی می‌داند که با وجه تولید آسیایی دیگر سازگار نبود. او به توسعهٔ زمین‌های مزروعی و مبادلات داخلی و خارجی اشاره می‌کند و این عوامل را ضد تمرکز قدرت می‌داند که رفته‌رفته مالکیت متمرکز ملی را نیز درهم می‌شکند و به نظام آسیایی خاتمه می‌دهد. او رهبران نظامی راکه به آنها تیول واگذار شده بود، هستهٔ

۱. پیشین، صص ۹۹ـ۲۸۹.
۲. محمدعلی خنجی، پیشین، ص ۷۷.

اولیهٔ سلسلهٔ مالکان بزرگ ارضی می‌داند.[۱]

روش اقطاعی باتوجه به آنچه تا قرن بیستم ادامه یافته است، راه‌گشای بن‌بست قدرت متمرکز دولتی نبود، زیرا کلیت نظام ویژگی‌های شرقی خود را حفظ می‌کرد. این ویژگی‌ها نه انتخابی و اختیاری بلکه زاییدهٔ شرایط اقلیمی شرق و مناسبات اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دیرینه‌ای است که تغییر آن تحول همه‌جانبه را طلب می‌کرد. لمبتون دربارهٔ روش اقطاع می‌نویسد:

«از روش اقطاع گاهی به‌عنوان «فئودالیزم» یاد شده و حال آنکه مقتضیاتی که مایهٔ ایجاد و پیشرفت روش اقطاع‌داری گشته با آن‌چه هنگام توسعه و تکامل «فئودالیزم» در مغرب اروپا وجود داشته با هم متفاوت بوده است. نتایج این دو روش یعنی اقطاع شرقی و فئودالیزم غربی به‌هم شبیه نیست و ذکر کلمه فئودالیزم در مورد ممالك شرقی از جمله ایران موجب گمراهیست مگر این‌که نخست این نکته روشن شود که «فئودالیزم» اسلامی ربطی به‌هیچ نوع از انواع مختلف فئودالیزمی که در مغرب زمین دیده شده است ندارد. نکتهٔ جالب‌توجه این است که تعهد دو جانبه‌ای که در اصول فئودالیزم اروپای غربی (میان ارباب و رعیت) وجود داشته در روش، اقطاع ایران نبوده و چنین رابطه‌ای وجود نداشته است.»[۲]

لمبتون در تأیید این نکته و وجود تفاوت میان اقطاع ایرانی، از جمله اقطاع لشکری که کارکنان دستگاه حکومتی زمین را در ازای خدمت خود به شاه دریافت می‌کردند، از قول سی. اچ. بکر (C. H. Becker) در کتاب ***تحقیقات اسلامی*** چنین ادامه می‌دهد:

«مقطع‌ها اساساً وظایف نظامی بعهده نداشتند و تنها هنگامی که حکومت متکی به «میلیتاریزم» روی‌کار آمد نظامیان با بهره‌جویی از قدرت خود در روش و اصول اقطاع که سابقاً به‌وجود آمده بود اعمال نفوذ کردند. به‌نظر او روش اقطاع ابتدا به‌عنوان یکی از روش‌های اداری و «بوروکراسی» نضج یافت و سپس مبدل بیك روش و «سیستم» نظامی شد و سبب این امر آن بود که پس از آنکه اقتصاد طلا دچار شکست شد نتوانستند حقوق سپاهیان را منظماً بپردازند و برای حل این مشکل نظامی ناچار متوسل بروش اقطاع شدند. پس چنان‌که می‌بینیم روش اقطاع با فئودالیزم اروپای غربی فرق می‌کند هم از حیث اصل و

۱. پیشین.
۲. ا.ک.س. لمبتون، پیشین، ص ۱۲۱.

منشأ و هم به‌سبب این‌که افراد مقطع اساساً هیچ وظیفهٔ نظامی برعهده نداشتند.»[۱]

لمبتون در ادامهٔ همین مبحث دلایل تفاوت روش اقطاع در ممالک اسلامی را با فئودالیسم در غرب با استناد به تحقیقات دیگری که دربارهٔ فئودالیسم اسلامی انجام گرفته، ناشی از این عامل می‌داند که تیول‌داران مسلمان برخلاف فئودال‌های مغرب زمین در شهرها زندگی می‌کردند.[۲] افزون بر آن، مناسبات تیول‌داری در ایران صرفاً میان مالک و زارع نبود. حکم‌رانان در مناطق مختلف در ازای جمع‌آوری مقدار معینی مالیات به افراد تیول واگذار می‌کردند[۳] و یا وقتی حکام محلی از ارسال کلیهٔ درآمدهای جمع‌آوری‌شده کوتاهی می‌کردند، خلیفه ملک واگذاری را پس می‌گرفت. این امر البته در مواقعی به درگیری و جنگ‌های میان خلیفه و حکم‌ران سرکش می‌انجامید، «که گاهی نیز با موفقیت حکمران عاصی توأم بود.»[۴]

واپس‌گرایی دورهٔ مغول

در دوره‌های سلجوقیان، مغول و صفویه اقطاعات دیوانی، لشکری و شخصی رایج بود. این مناسبات بدون تغییر اساسی تا دورهٔ نادر شاه و زندیه ادامه یافت، ولی در دورهٔ قاجار تغییراتی در مناطق ایلی به‌وجود آمد. بدین‌صورت که امور محلی برحسب عرف اداره شد و تیول‌ها اندک اندک به املاک شخصی تبدیل شدند، ولی دستگاه مالی و قضایی کشور هم‌چنان تحت ریاست یک تن باقی‌ماند. برخلاف مناسبات واسال‌ها و فئودال‌ها در غرب، در ایران کشمکش دائمی میان حاکم ولایات و زیردستان نوکرمنش او از یک طرف و دهقانان و ضابطان حاکم برسر پرداخت مالیات از طرف دیگر ادامه داشت.

غلبهٔ قبایل مغول بر ایران همراه با شیوه‌های زندگی عشایری و کوچنده مانع دیگری در شکل‌گیری نظام فئودالی به‌شکل غرب شد. یکی از دلایل اصلی عدم رشد مناسبات ارضی فئودالی در ایران حملات قبایل کوچ‌نشین به قبایل ساکن بود. قبایل کوچ‌نشین به دام‌پروری اشتغال داشتند، در حالی‌که قبایل ساکن به کار زراعت مشغول بودند. تضاد این دو نوع

۱. پیشین، صص ۱۲۲-۱۲۱.
۲. پیشین.
۳. برتولد اشپولر، ***تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی***، ج.۱، ترجمهٔ جواد فلاطوری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ـ ایران، ۱۳۴۹.
۴. پیشین، ص ۱۵۰

زندگی ناشی از وضعیت اقلیمی سرزمین ایران بود. کوچ‌نشینی به‌دلیل کمبود آب و علوفه برای دام و زندگی مبتنی بر پرورش دام و نیز به‌علت فراهم آوردن امکان تحرک و کوچ دائمی بوده است. کوچ‌نشین‌ها به‌دنبال مراتع سبز به زمین‌های کشاورزی اقوام ساکن هجوم می‌بردند. افراد این قبایل به‌دلیل چابکی، مهارت در جنگ‌جویی و سازمان مدیریت نظامی در بسیاری موارد بر قبایل ساکن پیروز می‌شدند. حملات مغول‌ها از جملهٔ این موارد بود.

صرف‌نظر از نوع شیوهٔ کشاورزی، مناسبات عشیره‌ای و دام‌داری از رشد تاریخی کمتری برخوردار است. زندگی عشیره‌ای نیاز به شهر و صنایع و رشد تفکر ندارد، زیرا مناسبات تولید بسیار ساده و ابتدایی است و چالشی جدی میان انسان و طبیعت وجود ندارد. هجوم قبایل مغول به ایران اثرات واپس‌گرایانه‌ای را به‌دنبال داشت. آنها با تبدیل زمین کشاورزی به مراتع و چراگاه برای احشام خود رشد کشاورزی را بیش از پیش به تأخیر انداختند. لمبتون می‌نویسد:

«مغولان سرزمین‌های شکست خورده را «یورت» خاندان سلطنتی خود می‌دانستند که در آنها اغنام و احشام آنان و اتباع آنان می‌چریدند و برای ملل مغلوب در برابر مغولان حقی قایل نبودند. مغولان که خود را فاتح می‌دانستند مسلماً محصول زمین را حق خود می‌شمردند با این‌همه چنین به‌نظر می‌رسد که در نخستین دورهٔ تسلط خود خویشتن را مالك زمین نمی‌پنداشتند. با این‌حال زعمای قوم مغول همین که بموقع خود از طریق ملکیت و وراثت و تصرف و غصب دارای زمین‌هایی شدند این زمین‌ها به‌طور کلی منقسم بانواع: یورت، دیوانی، اینجو،[1] اوقاف[2] و ملکی شد. زمین‌های دسته اول حکایت از چیزی نمی‌کرد بجز ادامه راه و رسم بیابانگردی و در ابتدا دلالت برحق مالکیت زمین نداشت.

زمین اینجو عبارت بود از زمین‌های خالصه که میان اعضای خاندان سلطنتی قسمت می‌شد و عایدات آن به‌مصرف مخارج دستگاه شاه و اعضا خاندان شاهی می‌رسید و شاید

۱. زیرنویس عیناً از کتاب لمبتون نقل شده است. نگاه کنید به بارتولد، «وضع مالی دورهٔ ایلخانان، Ilhanlilar Mali Vaziyet Dervinde در «مجموعهٔ تاریخ حقوق و اقتصاد ترك» Türk hukuk ve iktisat tarihi mecmuasi ج ۱، (۱۹۳۱)، ص ۱۵۰ـ۲.

۲. در زمان سلطان احمد تکودار (سلطنت اواز ۶۸۰ـ۳/۱۲۸۱ـ۴) پس‌از آن‌که شیخ عبدالرحمن به‌ریاست دیوان اوقاف مملکت منصوب شد، فرمان دادند که عواید اوقاف باید منحصراً به‌مصارف خاص خود برسد (وصاف، *تاریخ وصاف*، (چاپ سنگی، ۱۲۶۹، ص ۱۱۴).

هم صرف نگاهداری سپاه می‌شد[1]. با این‌همه این زمین‌ها از مالیات دیوانی معاف نبود. زمین‌های دیوانی عبارت بود از زمین‌های متعلق به دیوان. امّا از آنجا که پیوسته فرق میان دیوان و خاندان سلطنت روشن نبود امتیاز میان «دیوانی» و «اینجو» نیز همیشه مشخص نبود و امّا مراد از «ملکی» املاك خصوصی بود.»[2]

عنوان اقطاع در دورهٔ ایلخانان مغول تدریجاً به تیول تغییر نام داد. این نام و این مناسبات حتی پس از سقوط ایلخانان مغول و روی کارآمدن صفویه و شیوهٔ قبیله‌ای و عشیره‌ای نظام سیاسی و ارضی در ایران از بین نرفت و تنها با اندک تغییراتی تا قرن بیستم ادامه یافت.

تجزیه و تحلیل نظام زمین‌داری در ایران

آن‌لمبتون برای وضعیت خاص کشاورزی و زمین‌داری در ایران چند ویژگی را ذکر می‌کند. نخست مسئلهٔ کمبود آب است. به عقیدهٔ وی «درواقع مسأله آبیاری عاملیست که پیشرفت کشاورزی را در ایران محدود می‌کند و این مسأله در جاهایی که زراعت آبی معمول است تأثیر فراوان در تعیین نوع کشاورزی داشته است. بعلاوه دسترسی به آب، عامل مهمی در تعیین محل سکونت و مانع بزرگی در احداث مزارع منفرد و مجزا ازهم بوده است.»[3] همین ویژگی عامل ایجاد مالکیت اشتراکی در ایران بود. دومیّن ویژگی شکل توزیع جمعیت در ایران است که در روزگار کهن تأثیر بسزایی بر تحولات سیاسی جامعه داشت. این ویژگی منجر به تشکیل سازمان دهکده شد. وی می‌نویسد که «از قدیم‌ترین زمان‌ها دهکده یک واحد تشکیلاتی بوده که اساس حیات اجتماعی ایران را تشکیل داده است.»[4] تشکیلات دهکده‌ای سازمان اقتصادی و سیاسی لازم برای پیشبرد امر تولید در وضعیت جغرافیایی ایران بود. سازمان دهکده مانعی برای شکل‌گیری مالکیت فردی، یعنی اساس تغییر و تحول به‌سوی مناسبات سرمایه‌داری بود. سومیّن ویژگی ایلی‌بودن جامعهٔ ایران بود. مناسبات ایلی و قبیله‌ای ازنظر اقتصادی، سیاسی و اجتماعی مانع تحول و پیشرفت به‌سوی

۱. نک. *بارتولد*، ص ۱۵۰، رشیدالدین، تاریخ مغولان ایران [= جامع‌التواریخ رشیدی] Histoire des Mongols de la Perse، چاپ م. کاترمر (پاریس ۱۸۳۶)، ج ۱، ص ۱۳۰، حاشیهٔ ۱۲.

۲. ا.ک.س. لمبتون، پیشین، صص ۱۶۵ـ۱۶۴.

۳. پیشین، ص ۳۳.

۴. پیشین، ص ۳۷.

تمدن معاصر به‌شمار می‌اید. این مناسبات، هم‌چنین، مانع از شکل‌گیری منافع فردی، حقوق سیاسی و پیدایش فردیّت گردید. هویّت فردی در تمام زمینه‌ها، لازمهٔ توسعهٔ مناسبات سرمایه‌داری و جامعهٔ مدنی است. چهارم نبود تأمین مالی برای زارع، که او را وابسته به زمین و فئودال باقی نگه می‌داشت. پنجم وجود سیستم سهم‌بری مزارعه که در تضاد با سیستم مزدبری سرمایه‌داری بود. ششم رسم بیگاری کشیدن از دهقانان و فراهم کردن خدمات مجانی برای ارباب و هفتم غیبت مالک در ده بود. رفت‌وآمد مالک میان ده و شهر و درگیری او در امور شهری از جمله تجارت، مانع جدایی پیشه و زراعت شد.

عدم جدایی پیشه از زراعت به معنای عدم توسعهٔ شهر و شهرنشینی در ایران نبود. پیش از آنکه اروپا به تمدن شهری دست یابد، پیشرفت‌های شهری در کلیهٔ ممالک اسلامی از جمله ایران به‌چشم می‌خورد. این مطلب را منابع بسیاری تأیید کرده‌اند. توسعهٔ تمدن شهری در همین منطقه باعث شد که پادشاهان اروپایی با بسیج توده‌ها و تحریک احساسات مذهبی آنها جنگ‌های صلیبی را به قصد اشغال این مناطق پیشرفته‌تر به‌راه اندازند. پیش از پیدایش مراکز شهری و تجارتی در غرب، مراکز بازرگانی و شهری بزرگی در ایران به‌وجود آمد. هرات، توس، بلخ، کابل، نیشابور، اصفهان، ری، آمل، همدان، قم، استخر، فسا، اهواز... از جملهٔ این مراکز بودند. بنابراین علت عقب‌ماندگی ایران نه در عدم رشد مناطق شهری و بازرگانی، بلکه در عدم رشد این مراکز به سیستم سرمایه‌داری به شکل غرب بود، زیرا مناسبات ساختاری این شهرها تفاوتی با روستاها نمی‌کرد. علت این امر سلطهٔ زمین‌داران تاجر بر اقتصاد این مراکز بود. فئودال‌های اروپایی در قلعه‌های خود زندگی می‌کردند و اقتصاد شهری به‌دست پیشه‌وران و بازرگانان نوکیسه اداره می‌شد. این تفکیک ناشی از سرشت نظام فئودالی اروپا و فراهم شدن زمینه‌های جدایی پیشه و زراعت بود. در ایران اربابان دستی بر زراعت و دستی بر تجارت داشتند.[1] بدین‌صورت که تجّار بخشی از سرمایه‌های خود را در کشاورزی نگاه می‌داشتند، زیرا زمین‌داری پرسودترین سرمایه‌گذاری و در عین‌حال مایهٔ کسب حیثیت اجتماعی افراد می‌گردید.[2]

در اروپا فئودال‌ها و بازرگانان دو طبقهٔ مجزا از یکدیگر بودند. فئودال‌ها خواهان حفظ

۱. احمد اشرف، *موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجار*، انتشارات زمینه، تهران، ۱۳۵۹.
۲. ا.ک.س. لمبتون. پیشین، ص ۳۶۸.

وضعیت حاکم بودند، در حالی که طبقهٔ تجار خواهان دگرگونی مناسبات اقتصاد کشاورزی بود. آنان روی به گذشته داشتند و اینان روی به آینده. تضاد و رقابت اقتصادی این دو طبقه در حوزهٔ سیاسی نیز ادامه داشت. در اروپا طبقهٔ تجار برای گسترش منافع خود صنایع دستی را گسترش داد و برای دستیابی به کار ارزانِ دهقانان از هیچ تلاشی برای از بین بردن سلطهٔ فئودال‌ها و آزادسازی کار دهقانان از قیدوبند زمین فروگذار نکرد. در ایران تفکیکی میان این دو طبقه نبود. درواقع این دو منافع، یعنی منافع حاصل از مناسبات کشاورزی و فعالیت‌های تجارتی به یک طبقه، یعنی مالکان تعلق داشت. تاجری که با توجه به منافعش بر آن بود تا روستا وکشاورزی از رونق نیفتد و دهقانان هم‌چنان وابسته به زمین باقی بمانند، رسالتی برای کار صنعتی نداشت. زمانی که صنعت در اروپا رشد کرد، در ایران همین مالکان تجار به‌جای گرایش به تولیدات صنعتی، به خرید و فروش کالاهای صنعتی تولید شدهٔ دیگران پرداختند، یعنی نه‌تنها اقدامی برای صنعتی‌شدن جامعه در این طبقه صورت نگرفت، بلکه عملاً مانع رشد صنعت ملی نیز شد.

در حالی که در اروپا ادامهٔ سیاست‌های اقتصادی بازرگانان از یک سو و مناسبات رو به افول فئودال‌ها و دهقانان از سوی دیگر سبب پیدایش کار آزاد (آزاد از زمین و آزاد از هرگونه مالکیت) و انباشت سرمایهٔ پولی شد. قدرت‌گیری مالی بازرگانان و سپس صنعت‌گران به افزایش نفوذ سیاسی آنها در جامعه انجامید و اندک اندک فئودال‌ها نیز ناچار شدند که زمین‌های خود را بدل به چراگاه یا مزارع پنبه کنند و یا آنها را به تجار نوکیسه بفروشند تا آنها این تحول را به‌وجود آورند.

نویسندگان کتاب *تاریخ ایران* (ن.و. پیکولوسکایا و همکاران)[1] اگرچه تفکر سیستم تک خطی تحول تاریخی را در نوشته‌های خود منعکس کرده‌اند و دربارهٔ ایران نیز مطابق همین قوانین جهان‌شمولِ متأثر از سیاست حزبی، معتقد به وجود فئودالیسم جانشین‌شده بر سیستم برده‌داری در ایران هستند، ولی به‌روشنی اذعان می‌دارند که سبک و سیاق و سرشت نظام زمین‌داری در ایران نمی‌توانست با آنچه در اروپا حاکم بود، یکی باشد. همین تفاوت، که شرحش در زیر از قلم آنها خواهد آمد، مانع اصلی جدایی پیشه و زراعت، یعنی

۱. ن.و. پیگولوسکایا و همکاران، پیشین.

یکی از اصول ضروری رشد مناسبات سرمایه‌داری در ایران بود. و اینک نقل قول نسبتاً بلندی از این نویسندگان:

«در شهرهای ایران اتحادیه‌های اصناف وجود داشت که نطفهٔ آن در عهد ساسانیان پدید آمده بود و صنف بازرگانان نیز تشکیلاتی داشت. مثلاً در نیشابور صنف کلاه‌دوزان و طناب‌بافان و بازرگانان ابریشم خام و فروشندگان منسوجات ابریشمی از دیگران متنفذتر بودند.

در شهرهای ایران زمام امور در دست فئودال‌های صاحب زمین اطراف بود که عموماً از دهقانان قدیمی ایرانی وبازماندگان فاتحان عرب بودند. این فئودال‌ها که پیشتر زندگی در قلاع خود را ترجیح می‌دادند، اکنون غالباً در شهر به‌سر می‌بردند و کمتر در املاك خویش روز می‌گذراندند و به اضافه اینان خود در آن املاك زراعت اربابی کلانی نداشتند.

فئودال‌های مزبور در عین‌حال با شرکت‌های بزرگ بازرگانی و تجار عمده فروش که به تجارت خارجی و ترانزیتی مشغول بودند ارتباط داشتند و بخشی از عواید حاصله از مال‌الاجارهٔ املاك را به شرکت‌های بزرگ تجاری می‌سپردند و اینان سهم سود ایشان را به‌صورت کالا و بیشتر به‌صورت منسوجات می‌پرداختند. این‌گونه نزدیکی بعضی از دستجات فئودال با تجار بزرگ یك پدیدهٔ خاص تاریخ ایران و بسیاری از کشورهای مجاور آن در مشرق‌زمین بوده است.

بدین سبب در اینجا برخلاف آن‌چه در دوران قرون وسطی در اروپای غربی جریان داشته ـ تجار بزرگ قطب مخالف فئودال‌ها نبوده و با ایشان مبارزه نمی‌کردند و برعکس به اتفاق فئودال‌ها علیه نهضت پیشه‌وران و بینوایان شهری به پیکار می‌پرداختند.

بالنتیجه چون نیروهای اجتماعی در ایران به این شکل صف‌آرایی کرده بودند سازمان‌های صنفی پیشه‌وران شهرهای ایران خیلی ضعیفتر از شهرهای اروپای غربی بودند. و نتوانستند انحصار صنفی را در شهرها برقرار کنند و نمی‌توانستند نرخ محصولات پیشه‌وران را ـ چنانچه در مغرب متداول بود ـ به میل خود در بازار معین کنند. از منابع تاریخی چنین برمی‌آید که وقتی صنف نانوایان کوشید در شهر غزنه قیمت جدیدی برای نان وضع کند سلطان محمود غزنوی امر کرد رییس صنف ایشان را به زیر پای پیلان بیفکنند.

مقامات شهری از قبیل رییس و قاضی و امام جماعت و محتسب و عسس و غیره از اعیان محل انتخاب می‌شدند. در ایران و دیگر کشورهای آسیای مقدم و میانه ادارهٔ امور شهرها به‌طور کلی براثر مخالفت فئودال‌ها ـ که از طرف تجار بزرگ پشتیبانی می‌شدند ـ در دست خود ساکنین شهرها نبود. و فقط کوی‌های شهر و اصناف و اتحادیه‌های تجار و روحانیون حق داشتند از خود رییسی انتخاب کنند که تابع رییس شهر بود.

پیشه‌ورانی که در اتحادیه‌های اصناف گرد آمده بودند، از استادان، خلیفه‌ها و شاگردان مرکب بودند و از لحاظ حقوقی آزاد شمرده می‌شدند. ولی در بسیاری از شهرها کماکان به دولت و یا فئودال‌های محلی خراجی به‌صورت مصنوعات پیشهٔ خویش می‌پرداختند.»[1]

این نقل‌قول گویای شرایط متفاوت نظام ارضی و ارتباط آن با شهر و اصناف از یک‌سو و با دستگاه دولتی از سوی دیگر است. در چنین شرایطی نمی‌توان از فئودالیسم اروپایی نام برد. سرمایه‌داری نمی‌توانست از بطن این سیستم رشد کند، زیرا سموم کشندهٔ سرمایه‌داری در بطن جامعه جاری بود. فئودال نمی‌توانست خود بورژوا هم باشد.

جدول پیوست نمایانگر این واقعیت است که شکل مناسبات زمین‌داری در ایران بسیار یکنواخت و همواره متمرکز بوده است. اگرچه تغییراتی در دوره‌های مختلف به‌وجود آمد، میزان دگرگونی به‌حدی نبود که نظام زمین‌داری ایران را به شکل فئودالیسم غربی نزدیک کند. در صفحات بعدی ویژگی‌های این اشکال و تغییرات تکاملی آن بررسی می‌شود. هدف از این مطالعه نشان‌دادن این واقعیت است که امکان پیدایش و رشد مناسبات سرمایه‌داری به‌عنوان هستهٔ اولیهٔ توسعه و تمدن معاصر از بطن نظام ارضی ایران وجود نداشت. این نظام تابعی از وضعیت جغرافیایی و نظام اقتصادی و سیاسی حاکم برآن بود. به‌طور مشخص شکل بُنه، سازمان اجتماعی تولید روستاهای ایران که سابقهٔ دیرینه دارد، به‌دلیل ویژگی اقلیمی ایران یعنی کم‌آبی به‌وجود آمد. این شکل مشارکت کشت و کار که زیر نام بُنه، صحرا، حراثه در مناطق مختلف ایران (جنوب، مرکز و شرق) وجود داشت، امکان تولید را در حد نیاز برای روستانشینان فراهم می‌آورد. جواد صفی‌نژاد در تحقیقات چهارده سالهٔ خود پیرامون بُنه‌ها در ایران آن را «تعاونی‌های کهن» می‌خواند که باتوجه به اقلیم ایران

۱. پیشین، صص ۲۵۰ـ۲۴۹.

به‌وجود آمده بود. وی دربارهٔ علل ایجاد تعاونی‌های کهن (بنه‌ها) می‌نویسد:

«بنه، صحرا، حراثه که در طول تاریخ کهن زراعی ایران در نیمه شرقی کشور به‌وجود آمده و نظام یافته و شکل گرفته است نتیجه کمبود باران بمناسبت خست طبیعت در این منطقه و عکس‌العمل پی‌گیر و تلاش مداوم روستانشینان در مبارزه با طبیعت است که به‌خاطر نیازهای زراعی خود، نظام‌های تولید جمعی زراعی سنتی را در سراسر منطقه با اشکالی تقریبا همانند به‌وجود آورده‌اند.»[1]

دگرگونی روابط تولیدی در جامعه روستایی ایران

مراحل	تولید کننده	شیوهٔ کار	توزیع عواید تولید	مقدار مازاد تولید	بهره‌بردار: گروه	بهره‌بردار: نوع بهره‌برداری	دستگاه مرکزی	نوع رابطه با بهره‌بردار	توضیحات
۱	اجتماع روستایی	اشتراکی	تقسیم محصول بین همه	بدون مازاد تولید	اجتماع روستایی	—	—	—	—
۲	برزگر	مزدوری	سهم‌بری از محصول بدون درنظر گرفتن عوامل پنجگانه	مازاد تولید اندک	شاه «مشابه دولت» مقطع ـ تیولدار	خراج بهرهٔ مالکانه	دستگاه خلافت «دولت»	خراج	— از انوشیروان
۳	دهقان رعیت	رعیتی	سهم‌بری ازمحصول یا درنظر گرفتن عوامل پنجگانه	مازاد تولید قابل ملاحظه	دولت (خلافت) مقطع ـ تیولدار	خراج بهرهٔ مالکانه	دستگاه دیوانی «دولت»	خراج	دورهٔ اسلامی
۴	رعیت «دهقان»	رعیتی	سهم‌بری ازمحصول با درنظرگرفتن عوامل پنج‌گانه	مازاد قابل تولید	ارباب ـ مالک	بهرهٔ مالکانه مرکزی	دولت حکومت	خراج مالیات	انقلاب مشروطیت از ۱۳۱۰ شمسی به بعد
۵	دهقان	خانوادگی	برای خانواده	مازادتولیدزیاد	خانواده	—	—	—	—

این جدول عیناً از کتاب ***جامعهٔ دهقانی در ایران*** نوشتهٔ خسرو خسروی، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۷ نقل شده است.

نتیجه‌گیری

جامعهٔ ایران از ویژگی‌هایی برخوردار بوده است که در مجموع آن را به الگوی شرقی یا

۱. جواد صفی‌نژاد، پیشین، ص بیست‌ویک.

آسیایی نزدیک‌تر می‌کند. شکل مالکیت در ایران به‌دلیل کمبود آب جمعی بوده است. برای مثال ساخت تولید کشاورزی در روستاها در شکل «بُنه» نموداری از کارگروهی برای تأمین آب در کشت و کار بوده است. از آن گذشته نظام تیول‌داری و مالکیت خالصه (دولتی) دست دولت را برای کنترل زمین‌ها و سپردن آنها به وابستگان حکومتی باز نگه‌داشت. حتی زمین‌داران بزرگ نیز امنیت قانونی حفظ زمین خود را نداشتند. این وضعیت تا زمان رضاشاه ادامه داشت. به‌طوری که رضا شاه با غصب زمین‌های زیادی از اربابان ریزودرشت به بزرگ‌ترین زمین‌دار عصر خود بدل شد.[1] خرده مالکی، شکلی دیگر از زمین‌داری در ایران، وجه ضعیفی از مالکیت به‌شمار می‌آمد.

نهاد قدرت بسیار متمرکز و از انواع ظلّ‌اللهی و یا پدرسالارانه (پاتریمونیال[2] یا شه‌پدری) بوده است، به‌طوری که شاه پدر ملت و ملت رعیت (فرمانبردار) شاه محسوب می‌شد. ادغام دین و دولت در اشکال مختلف، که از دوران پیش از اسلام در ایران رایج بوده است، ناشی از ضرورت کارآیی بیشتر سیستم متمرکز و تک‌رهبری بوده است. ارباب غایب یا سکونت ارباب ده در شهر، عدم جدایی شهر و روستا یا پیشه و زراعت، انباشت سرمایه را به تأخیر می‌انداخت. این ویژگی‌ها اساس شیوهٔ تولید آسیایی هستند.[3] بنابراین، ایران به‌مراتب بیشتر نزدیک به نظام آسیایی بوده است تا فئودالیسم اروپایی، که اساس آن بر مالکیت خصوصی زمین، استقلال فئودال‌ها، اجرای قوانین حفظ مالکیت در مقابل تجاوزات احتمالی دولت، حضور فئودال در قلمرو املاک خود و ایجاد حکومتی زیر قانون دولت مرکزی و رعایت آن از دو طرف و سرانجام وجود قدرت کلیسای کاتولیک به‌عنوان رقیب دولت بوده است. این رابطه و این شکل مناسبات، با ادغام دین و دولت در یک نهاد در ایران متفاوت بوده است. نظام شاهنشاهی ایران، دستگاه خلافت اسلامی و حکومت‌های برپا شده توسط ترکان ساکن آسیای مرکزی، مغول‌ها و حکومت‌های متمرکز پس از آن هیچکدام در چارچوب فئودالیسم اروپایی نمی‌گنجد.

۱. جامی (بدون مؤلف) ***گذشته چراغ راه آینده است***، نشر از جامی (جبههٔ آزادی‌بخش مردم ایران)، فروردین، ۱۳۵۵.
۲. برای توضیح دربارهٔ نظام پاتریمونیال نک. فصل هفتم همین کتاب.
۳. برای اطلاعات بیشتر نک. محمدعلی (همایون) کاتوزیان، ***اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی***. ترجمهٔ محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، نشر مرکز، ۱۳۷۲ و محمدعلی خنجی، پیشین، صص ۱۰۳-۸۳.

در مناسبات شیوهٔ تولید آسیایی، برخلاف فئودالیسم اروپایی، همکاری داوطلبانه مفهومی ندارد. در اینجا فقط اجبار دولتی در کار جمعی و قهر طبیعی به‌چشم می‌خورد. در این نظام دولت نقش پدر خانواده، صاحب کار و فرمانده را دارد. همین شیوه و همین مناسبات مانع بزرگی در راه رشد جامعهٔ مدنی بوده است که اساس آن را همکاری داوطلبانه و نه اجبار دولتی تشکیل می‌دهد. در فصل بعد ویژگی‌های شیوهٔ تولید آسیایی تشریح می‌شود. مقایسهٔ این ویژگی‌ها با آنچه دربارهٔ نظام زمین‌داری ایران در این فصل آورده شد، ریشه‌های ساختاری عدم پیدایش تمدن معاصر در ایران را مشخص می‌کند.

فصل پنجم

چرا فئودالیسم در ایران رشد نکرد؟

اصلی‌ترین دلیل عقب‌ماندگی ایران از قافلهٔ تمدن معاصر غرب در چرایی عدم پیدایش فئودالیسم نهفته است. همان‌طور که بارها در این نوشته تأکید کرده‌ام، تمدن معاصر غرب محصول مناسبات سرمایه‌داری است. این مناسبات از بطن نظام فئودالی بیرون آمده است. در ایران اما، فئودالیسم پدیدار نشد. بنابراین سرمایه‌داری و این موتور حرکت تمدن معاصر غرب نیز به‌وجود نیامد. تمام ابعاد فکری، صنعتی و سیاسی تمدن معاصر غرب، بدون رشد بورژوازی، به‌عنوان یک طبقه و مناسبات سرمایه‌داری به‌عنوان مبنای روابط تعریف‌شدهٔ اقتصادی میان طبقات، گروه‌ها و افراد جامعه با انگیزهٔ منافع فردی ممکن نبود. در ایران شرایط اولیهٔ پیدایش این ویژگی‌ها وجود نداشت و این یک تصادف طبیعی و خارج از کنترل انسان‌ها بود.

مارکس در تفکیک اروپای غربی از شرق و وجود هستهٔ پیدایش سرمایه‌داری در غرب می‌نویسد، در غرب تحول به سرمایه‌داری تنها انتقال یک شکل از مالکیت خصوصی (فئودالی) به‌شکل دیگر آن (سرمایه‌داری) است. درحالی‌که در شرق، سرمایه‌داری نیازمند انتقال مالکیت عمومی به مالکیت خصوصی است.[1] بنابراین، او بر وجود اصل تحول به سوی سرمایه‌داری در اروپای غربی تکیه می‌کند و آن منطقه را از سایر نقاط جهان جدا می‌سازد.

در اینجا این نظریه را دنبال می‌کنیم که معتقد است شاخص‌های رشد و عقب‌ماندگی را باید در بطن نهادهای اجتماعی جستجو کرد. از میان عوامل و علل تعیین‌کنندهٔ کم و کیف

1. Irving M.Zeitlin, Ideology and The Development of Sociological Theory, 6th edition, Pritice Hale, 1977. p. 180.

نهادهای مهم جامعه (اقتصاد، سیاست، دین، خانواده، قوانین، ارتش و...) راه و روش و شیوهٔ تأمین نیازهای زندگی بشر نقش ویژه‌ای دارد. این راه و روش در هر دوره‌ای از تاریخ هدایت‌گر مناسبات اجتماعی افراد در بطن جامعه به‌طور کلی و در بطن نهادها به‌طور مشخص است. این راه و روش انتخابی نبوده است، بلکه در آغاز براساس امکانات طبیعی موجود و سپس، طی تجربه و خطا به‌عنوان مناسب‌ترین راه، براساس دستاوردهای مصنوعی برگزیده می‌شود، البته اگر نخواهیم بگوییم که بر انسان تحمیل می‌شود. بنابراین چرایی عقب‌ماندگی ایران نه از بطن یک نهاد اجتماعی مانند دین، بلکه فراتر از آن از درون شرایط اقلیمی و زیستی به‌وجود آمده است. همانگونه که در فصول پیشین اشاره کردم، پیدایش تمدن باستان در یونان زاییدهٔ این عوامل بود. برای مثال، کمبود آب و شرایط اقلیمی باعث به‌وجود آمدن سیستم استبدادی و وجود قبایل کوچنده در ایران شد. زندگی در کنار دریا به انسان ماهیگیری می‌آموزد و در حاشیهٔ کویر و مناطق خشک و کم‌آب، نحوهٔ تأمین، ذخیره و قناعت در مصرف آب را.

کمبود آب در ایران سرمنشأ مناسبات ویژه‌ای بود که در چارچوب «شیوهٔ تولید آسیایی» می‌گنجد. به‌همین دلیل لازم است که ویژگی‌های این مناسبات تولیدی و نحوهٔ تأمین معاش در آن توضیح داده شود. از این‌رو، این فصل به‌تشریح شیوهٔ تولید آسیایی می‌پردازد.

تفاوت شیوهٔ معیشتی شرق و غرب

شیوهٔ تولید آسیایی

پیش از مارکس اندیشمندان عصر روشنگری به تفاوت شرق و غرب توجه کردند. منتسکیو از استبداد خودکامگی آسیایی نام می‌برد. سیستمی که به‌دلیل ضعف گروه‌های سازمان‌یافته، مقاومت در برابر قدرت متمرکز دولتی را ناممکن می‌سازد. در این مناسبات نوعی تساوی میان حکومت‌شوندگان وجود داشت و آن تساوی شرایط خدمت‌گزاری به حاکمان بود.

اقتصاددانان کلاسیک انگلیس نیز بر تفاوت شرق و غرب و مناسبات تولیدی آن دو تکیه می‌کردند. آدام اسمیت وجوه مشترک میان دولت‌های شرقی را ناشی از سیستم آبیاری

پیچیده و قوانین مربوط بدان می‌خواند. او قدرت متمرکز حکومتگران در مصر، چین و هند را ناشی از نقش آنها در اجرا و کنترل این شبکه‌های آبیاری و مقررات حاکم بر آن می‌دانست. جیمز میل «حکومت مدل آسیایی» را به‌طور برجسته‌ای از فئودالیسم اروپایی متمایز می‌دانست. ریچارد جونز تصویری متمایز از سیستم شرقی یا «جوامع آسیایی» ترسیم می‌کرد و جان استوار میل در **اصول اقتصاد سیاسی** خود جوامع شرقی را در چارچوبی جدا از اروپا قرار می‌داد.[1]

دو ویژگی برجسته در جوامع شرقی چشم‌گیر بود. نخست وجود منابع عمومی آب که زیر نفوذ و کنترل دولت مرکزی قرار داشت و سپس تقسیم سرزمین امپراتوری‌ها به دهکده‌ها که هر یک برای خود سازمان جداگانه‌ای داشتند، به‌طوری که به‌صورت دنیای کوچکی در درون خود بدل می‌گردیدند. هر دهکده، نهادی خودکفا بود. در رأس هر دهکده نمایندهٔ تمام‌الاختیار دولت مرکزی قرار داشت. او مسئول حل و فصل اختلافات روستاییان با یکدیگر، حفظ نظم محل از طریق نظارت بر داروغه و نگهبان محلی و سرانجام جمع‌آوری مالیات بود.

علاوه بر آن، سازمان اقتصادی روستا شامل یک دفتردار، یک بازرس و یا مراقب محصولات دهکده و مسئول تقسیم عادلانهٔ آب در مزارع و بالاخره یک طالع‌بین بود که معمولاً زمان کشت و برداشت را تعیین می‌کرد. افزون بر کشاورزان، صنعتکارانی مانند آهنگر، نجار، کوزه‌گر، رخت‌شو، آرایشگر، مسگر، نقره‌کار و سرانجام یک روحانی یا آخوند برای مراسم دینی وجود داشت. این وضعیتی نسبتاً پایدار بود، زیرا در وضعیت تولیدی و اقتصادی روستا تغییر چندانی حاصل نمی‌شد. رابطهٔ روستاییان با حکام برای حفظ و پایداری این مناسبات، که شدیداً با زندگی و سرنوشت آنها پیوند خورده بود، برقرار

1. Irving Zeitlin, Ibid. p.169 Also see: Adam Smith, an Inquiery into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations, N.Y. Modern Library, 1937.

برای آشنایی با چکیدهٔ نظریات اندیشمندانی چون ارسطو، فرانسیس بیکن، هابز، روسو، آدام فراگسن، هگل... نک. رونی آمیورنسون، «آسیا در چشم و دل اروپایی: بررسی نظریه‌پردازان اروپایی در مورد اروپا، از دیدگاه تاریخ علوم و عقاید»، ترجمهٔ سیدمحمد فضل‌هاشمی در *نامهٔ فرهنگ: فصلنامهٔ تحقیقاتی در مسائل فرهنگی و اجتماعی*، سال ششم، شمارهٔ دوم، شمارهٔ مسلسل ۲۲، تابستان ۱۳۷۵. و یدالله موقن، «تاریخچهٔ استبداد شرقی»، *نگاه نو*، شمارهٔ ۲۳، آذر ـ بهمن ۱۳۷۳ و غفور میرزایی، *فردا در اسارت دیروز*: تاریخ ایران و بررسی عوامل سازندهٔ ساختار فرهنگی و حکومتی، صص ۲۰۵ تا ۲۱۰، انتشارات مزدا، ۱۳۷۶ خورشیدی.

بود. مارکس معتقد است برای رکود مداوم استبداد شرقی بنیانی مستحکم‌تر از این، نمی‌توان متصور شد.

رمز تداوم استبداد شرقی در عدم یگانگی روستاهای پراکنده و غیرمرتبط به‌هم بود که هیچ‌گونه مقاومت واحدی را علیه دستگاه مرکزی نمی‌توانست به‌وجود آورد. روستاها نیز زمین‌های خود را وابسته به حکومت مرکزی، که مسئول فراهم کردن آب و شبکه‌های آبیاری بود، می‌دانستند. دولت مرکزی برای انجام این امور عمومی (آبیاری) از کار روستاییان (رعایا) استفاده می‌کرد. هنگامی که در حوزهٔ تولید چنین مناسباتی برای قرن‌ها در یک جامعه دوام می‌یافت، به‌تدریج برای عملکرد آنها هنجارها و سنت‌هایی به‌وجود می‌آمد. این سنت‌ها حتی پس از تغییر زمینه‌های اولیهٔ تولید آنها به‌صورت قواعد اجتماعی حاکم بر مناسبات مردم در جامعه دوام می‌یافت و خود مرکز الهام رفتاری می‌شد. در هند، برای مثال، تنها با پیدایش استعمار انگلیس مناسبات تولید آسیایی مورد سؤال قرار گرفت.[1] اگرچه نتیجهٔ اولیهٔ این نفوذ از هم‌پاشاندن سیستم کشاورزی هند بود. سیستم استعماری، استبداد شرقی را که هزاران سال در آن سرزمین تداوم یافته بود، از میان برداشت. به‌دنبال از بین رفتن این قدرت متمرکز شبکه‌های آبیاری قدرت مرکزی مستقل، نیز که مسئول حفظ و نگه‌داری آنها بود، از بین رفت. با از میان رفتن این شبکه‌های آبیاری، کشاورزی هند از هم پاشید، زیرا نیروهای استعمار بدون درک رابطهٔ قدرت سیاسی متمرکز و تولیدات کشاورزی و بدون جایگزین کردن اهرمی به‌جای آن، تنها یک خلأ ایجاد کردند.[2] مارکس در این‌باره می‌نویسد که «انحلال قهرآمیز مالکیت جمعی زمین یک عمل وحشیانه انگلیسی بود که اهالی آنجا را نه به پیش، بلکه به قهقرا برد.»[3]

مارکس و انگلس میان سیستم تولید آسیایی و فئودالیسم اروپایی تفاوت آشکاری قائل هستند. آنها این تفاوت را در عدم وجود مالکیت خصوصی بر زمین، یعنی پیش‌شرط

1. Karl Marx "The British Rule in India", in the New York Daily Tribune, June 25, 1853. see Irving Zeitlin, Chapter 15, Ibid.

2. Frederick Engles, Anti-Dühring Herr Eugen Dühring's Revolution in Science, International Publishers, N.Y.1939.

۳. مارکس، «نامه به و. ای ساسولیچ»، نقل از کیوان دادجو و همکاران، سوسیالیسم علمی و مبارزهٔ طبقاتی، شمارهٔ ۱، ۱۳۵۸، ص ۲۲۲.

پیدایش فئودالیسم می‌دانند. توجه مارکس و انگلس عمدتاً متوجه چین و هند بود و کمتر از ایران سخن گفته‌اند، ولی بررسی تاریخی سیستم اقتصادی و سیاسی ایران نیز نشان از نزدیکی آن با جهان شرق و دوری از سیستم فئودالی اروپایی دارد.

مارکس دربارهٔ تفاوت شیوه‌های تولید در دوران پیش از سرمایه‌داری در شرق و تفاوت آن با فئودالیسم غربی می‌نویسد: «پایه وسیع شیوه تولید در هند از وحدت واحدهای کوچک کشاورزی و صنایع خانگی ساخته شده است. در مورد هند باید شکل جماعت‌های روستایی را که بر بستر مالکیت جمعی زمین به‌وجود آمده بود به آن اضافه کرد. از قضا این شکل اصلی مالکیت در چین نیز وجود داشت.»[1]

کارل مارکس اولین‌بار در سال ۱۸۵۳ طی نامه‌هایی به همکار خود، انگلس، شیوهٔ تولید آسیایی را توضیح داد، که در پی آن انگلس پاسخ تأییدآمیزی به مارکس نوشت. بعدها مارکس شیوهٔ تولید آسیایی را به‌گونه‌ای مفصل‌تر در گراندریسه تشریح کرد.[2] شیوهٔ تولید آسیایی یکی از مباحث مورد اختلاف میان مارکسیست‌هاست،[3] زیرا انگلس در یکی از

۱. مارکس، *کاپیتال*، ج ۳، متن انگلیسی، ۱۸۹۴، صص ۳۱-۳۲۵، بازچاپ دوم
Howard Selsam and et al (eds.), Dynamics of Social Change: A Reader in Marxist Social Science, New York, International Publishers, Third Printing, 1975, P. 238.

۲. علاوه بر نوشته‌های پراکندهٔ مارکس و انگلس دربارهٔ ویژگی‌های تولید آسیایی و استبداد شرقی، مارکس در یادداشت‌هایی که دربارهٔ فرایند انباشت اولیهٔ سرمایه زیر عنوان «اشکال تولید ماقبل سرمایه‌داری» در سال ۱۸۷۵ نوشته بود، به توضیح این مناسبات پرداخت. مارکس و انگلس اولین‌بار در سال ۱۸۵۳ حین مطالعهٔ سیاست انگلیس در هند متوجه این ویژگی‌ها شدند. جزوهٔ مارکس حدود یک قرن بعد، یعنی در سال ۱۹۳۹ برای اولین‌بار تحت عنوان «مبانی انتقاد بر اقتصاد سیاسی» منتشر شد. دو متن ترجمهٔ فارسی نیز از این نوشته در فاصلهٔ کوتاهی یکی پس از دیگری در سال‌های ۱۳۵۳ و ۱۳۵۴، یکی توسط سازمان‌های جبههٔ ملی ایران، خارج از کشور (بخش خاورمیانه) تحت‌عنوان فرماسیون‌های اقتصادی ماقبل سرمایه‌داری، نوشتهٔ کارل‌مارکس، و دیگری توسط گروه مطالعاتی «سوسیالیسم علمی و مبارزهٔ طبقاتی» به ضمیمهٔ نشریهٔ شمارهٔ ۱، ابتدا در پائیز ۱۳۵۴، و سپس در فروردین ۱۳۵۸، به‌طور کامل‌تر منتشر شد.
کتاب *سوسیالیسم علمی و مبارزهٔ طبقاتی*، شمارهٔ ۱، فروردین ۱۳۵۸ تنظیم و نوشتهٔ کیوان دادفر و همکاران، مجموعه‌ای است از نظریات مارکس و انگلس دربارهٔ شیوهٔ تولید آسیایی، که عوامل و نتایج آن را توضیح می‌دهد. هم‌چنین نک. سلسله مقالات محمدعلی خنجی دربارهٔ شیوهٔ تولید آسیایی در ماهنامهٔ *اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی*، سال نهم و دهم، ۷۵ـ۱۳۷۴.

۳. در مورد نظریات مارکسیست‌های روسی در کنفرانس لنینگراد و پس از آن به کتاب *سقوط و ظهور شیوهٔ تولید آسیایی*، نوشتهٔ استفن پ. دون، ترجمهٔ عباس مخبر، نشر مرکز، سال ۱۳۶۸ مراجعه نمایید.
نوشتهٔ حاضر خارج از مجادلات مارکسیست‌ها مبنی بر موافقت یا مخالفت مارکس با شیوهٔ تولید آسیایی است. امری که عمدهٔ بحث‌های شرکت‌کنندگان در کنفرانس لنینگراد را تشکیل می‌داد. اگرچه تحقیقات و نقطه‌نظرات مارکس، به‌عنوان یک محقق خلاق و غیرقابل اتکا مورد استفاده قرار گرفته است، ولی معیار درستی مطابقت با عقاید مارکس نیست.

آخرین نوشته‌های خود، یعنی منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت آن را حذف کرد.[۱] لنین ابتدا آن را به‌نام آسیائیسم (Asiaticism) یا سیستم دولتی به‌کار گرفت،[۲] ولی بعدها از آن به‌عنوان یک تشکل اقتصادی ـ اجتماعی نام برد. وی می‌نویسد که در این سیستم پدرسالارانه تولید کالایی و تفاوت طبقاتی به‌ندرت شکل گرفته است.[۳] او به‌دنبال مارکس و انگلس، جامعهٔ روسیه را نیمه‌آسیایی خواند و رژیم تزار را استبداد شرقی نامید.[۴] پلخانف، مارکسیست روسی، نهایتاً وجود شیوهٔ تولید آسیایی را ابتدا در روسیه و سپس در تاریخ به‌طورکلی رد کرد.[۵] وی معتقد بود که نه‌تنها روسیه بلکه مصر، چالدیا، آشور، ایران، ژاپن[۶] و چین و تقریباً تمام تمدن‌ها و کشورهای شرق فئودالیسم غربی را تجربه کرده‌اند.[۷] لئون تروتسکی از وجود شیوهٔ تولید آسیایی در روسیه به‌شکل غلبهٔ اقتصاد روستایی بر شهر و جنبهٔ مصرفی آن از یک‌سو و وحدت پیشه و زراعت از سوی دیگر نام می‌برد.[۸] استالین برعکس، اصرار داشت که نه‌تنها تاریخ جوامع از چهار مرحلهٔ کمون اولیه، برده‌داری، فئودالیسم و سرمایه‌داری گذشته است، بلکه بقیهٔ جوامع نیز همین مسیر را طی خواهند کرد.[۹] ارنست مندل، به‌درستی، در نقد نظر استالین می‌نویسد که قبایل و طوایف چادرنشین مانند مغول‌ها و ترک‌ها را نمی‌توان در چارچوب این قالب چهار مرحله‌ای تاریخ جای داد. نظام چادرنشینی این قبایل به‌دلیل شرایط اقلیمی خاص آنها بسیار متفاوت از مناطق دیگر

1. Ernest Mandel, The Formation of the Economic Thought of Karl Marx, Monthly Review Press, NY, London, 1971.

2. V.I. Lenin, Collective Works, Vol. 20, 21, Moscow Progress Publishers.

۳. پیشین.

4. Karl August Withfogel. Orintal Despotism: A Comparative Study of Power, Total Yale University Press, 1957.

۵. پیشین.

۶. سیستم فئودالی در ژاپن توسط بعضی از صاحب‌نظران مشابه سیستم فئودالی غرب شمرده شده است. علت تحول فئودالیسم به سرمایه‌داری در این جامعه را از همین زاویه توضیح می‌دهند. برای نمونه نک.
Peter Duus, Feudalism in Japan: Studies in World Civilization, 2nd edition, Alfred Knopf, NY, 1976.

7. George V. Plekhanov. Fundamental Problems of Marxism: the Materialism Conception of History, the Role of individual in History, International Publishers, 1975.

8. Leon Trostsky, The Permanent Revolution, in Ernest Mandel, op. cit., 1971.

۹. جوزف استالین، «ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی»، در سه رساله از استالین، سازمان مارکسیستی ـ لنینیستی توفان، شمارهٔ ۸، آذر ۱۳۴۸.

بود.[۱] مارکس معتقد بود که این سیستم بسیار سخت‌جان و انعطاف‌ناپذیر بود که توانست تا عصر سرمایه‌داری باقی بماند.

مارکس و انگلس اساس تحلیل خود را در ویژگی‌های شیوهٔ معیشت این جوامع، یعنی اقتصاد آسیایی قرار می‌دهند، که بالطبع استبداد حکومتی از آن ریشه می‌گیرد. مارکس معتقد است که «یکی از علل پیدایش و ثبات استبداد شرقی را باید در شکل مالکیت ویژه این جوامع جستجو کرد.»[۲] انگلس در نامه‌ای به مارکس به‌تاریخ ۶ ژوئن ۱۸۵۲ این شکل مالکیت را چنین توضیح می‌دهد: «... عدم وجود مالکیت در زمین حقیقتاً کلید تمامی شرق است. تاریخ سیاسی و مذهبی آن [شرق] نیز در همین مسئله نهفته است. ولی دلیل آن چیست که شرقی‌ها حتی به فرم فئودالی مالکیت زمین دست نیافته‌اند؟ من فکر می‌کنم که عمدتاً به‌دلیل آب و هوا است. با در نظر گرفتن آن با نوع خاک، مخصوصاً با قطعات بزرگ کویر که مستقیماً از دشت صحرا [آفریقا] تا سراسر عربستان، ایران، هندوستان، و تاتاری[۳] تا بلندترین نقاط فلات آسیا ادامه دارند. در اینجا آبیاری مصنوعی اولین شرط کشاورزی است که مسئولیت آنهم به‌عهده کمون‌ها (Communes)، استان‌ها و یا حکومت‌های مرکزی است. یک حکومت شرقی هرگز بیش از سه وزارتخانه نداشته است. دارایی (غارت در داخل)، جنگ (غارت در داخل و خارج) و کارهای عمومی (زمینه‌سازی برای تجدید تولید)».[۴]

از دید مارکس و انگلس مشکل آبیاری و زراعت در شرق مالکیت ارضی را از آغاز در انحصار دولت قرار داد، زیرا خرده مالکان و جماعت منزوی و پراکنده قادر به‌حل مشکل کمبود آب، اساسی‌ترین وجه شروع و ادامهٔ حیات نبودند. انتقال آب از مناطق آب‌خیز کوهستانی به دشت‌های بی‌آب زراعی نیازمند یکپارچگی نیروی جماعت‌های روستایی بود. آبیاری دسته‌جمعی کشت، مالکیت جمعی را نیز به‌همراه می‌آورد. نقش دولت در سازمان‌دهی این کار جمعی مهم و اساسی بود. انحصار در مالکیت ارضی، که آب اساس آن

۱. ارنست مندل، پیشین.

۲. کیوان دادفر و همکاران، *سوسیالیسم علمی و مبارزهٔ طبقاتی*، شمارهٔ ۱، فروردین ۱۳۵۸.

۳. «در قرن نوزدهم آسیای مرکزی و بخشی از ترکستان، تاتاری نامیده می‌شد.» (نقل از کتاب *مکاتبات*...، ص ۲۳)

۴. انگلس، نامهٔ انگلس به مارکس در لندن، منچستر، ۶ ژوئن ۱۸۵۳، در کتاب مکاتبات مارکس و انگلس در باب ماتریالیسم تاریخی، انتشارات سازمان وحدت کمونیستی، ص ۲۱، ۱۳۵۸.

بود، انحصار در سیاست را به‌دنبال آورد. به‌طوری که مارکس می‌نویسد «تمرکز کارهای عام‌المنفعه و تمرکز وظایف عمومی مثل آبیاری و ارتباطات در دست دولت، علل استبداد شرقی بوده است.»[۱] مارکس مالکیت قبیله‌ای و جمعی و فقدان مالکیت فردی را شالوده و فرازگاه استبداد شرقی می‌خواند.[۲] انگلس نیز ضمن تأیید همین مطلب معتقد است که در جوامع روستایی روسی و هندی که فاقد مالکیت خصوصی هستند، قدرت دولت ضرورتاً به‌شکل استبداد ظاهر می‌شود.[۳] اما مناسبات شیوهٔ تولید آسیایی و استبداد شرقی به‌طور مستقیم در شکل‌گیری هویت فردی مؤثر بوده است. «عدم تشکیل مالکیت فردی به‌معنای دیگر، مساوی با عدم تکوین و تکامل فرد است.»[۴] هویت فردی، جدا از هویت گروهی یا جمعی سرآغاز به‌رسمیت شناخته شدن حقوق فرد است. در جوامع شرقی منافع فرد در منافع جمع ادغام شده است. همین امر باعث نفی هویت فردی و عمده شدن هویت جمعی از جمله هویت قبیله‌ای و خانوادگی است که به ساختار قوی پدرسالاری می‌انجامد. بنابراین وجه دیگر این مناسبات در پدرسالارانه بودن آن است. ریشهٔ این هنجار فرهنگی را می‌توان در شکل تولید جمعی و فقدان مالکیت ارضی فردی و عدم استقلال فرد از جمع جست. به‌طوری که قدرت افراد عضو جامعه در قدرت پدر خانواده، قبیله و جماعت تجلی می‌یافت. تحول پدرسالاری به استبداد مطلقهٔ فردی و بالعکس به عدم استقلال معیشتی افراد بستگی دارد. این عدم استقلال اقتصادی مانع رابطهٔ آزادانهٔ فرد با محیط پیرامون خود است. در چنین شرایطی حکومت مرکزی نیز نه افراد، بلکه جماعت‌های روستایی را به‌رسمیت می‌شناسد. دولت به‌عنوان قدرت مطلق جامعه به افراد به‌صورت عوامل خود یا رعیت و نوکر می‌نگرد. این نگرش از طرف مردم نیز به دلیل غلبهٔ هنجار فرهنگ سنتی به‌سادگی پذیرفته می‌شود. مارکس اساس مستحکم استبداد شرقی را در همین مناسبات می‌بیند که عقل انسانی را در دایرهٔ تنگ آنچه هست، محدود می‌کند.

شکل اولیهٔ مالکیت ارضی در اروپا نیز مالکیت جمعی بود. اما مالکیت ارضی جمعی رفته‌رفته پس از اشغال سرزمین‌های امپراتوری رومی توسط قبایل ژرمن به مالکیت فردی

۱. کیوان دادفر و همکاران، پیشین، ص ۱۰۹.
۲. انگلس: مسودات بر آنتی دورینگ، ج ۲۰، ص ۵۹۰، نقل از کیوان دادفر و همکاران، ص ۱۰۷.
۳. کیوان دادفر و همکاران، پیشین، ص ۱۰۷. ۴. پیشین، ص ۱۰۷.

گرایید. مالکیت فردی در روم تا مرحلهٔ مالکیت متمرکز تکامل یافته بود.[۱] تقسیم سرزمین‌های اشغالی میان طوایف ژرمن و ادامهٔ کشمکش‌های آنها برسر این متصرفات سرانجام به مالکیت‌های خصوصی خانوادگی تبدیل شد.[۲] امکان مادی چنین تحولی ناشی از وضعیت اقلیمی اروپا بود که به افراد و خانواده‌ها اجازه می‌داد موانع طبیعی کشت را به‌طور فردی مرتفع سازند. تمرکز این مالکیت‌ها سیستم فئودالی اروپا را به وجود آورد.

همان‌گونه که انگلس می‌نویسد تبدیل مالکیت ارضی جمعی به مالکیت فردی ابتدا در روم و یونان عهد عتیق رخ داد.[۳] انگلس در این‌باره به بررسی و تجزیه و تحلیل سه نظام بزرگ یونانی، رومی و ژرمنی می‌پردازد. علت این تحول نیز در شرایط اقلیمی این سرزمین‌ها نهفته بود که به آنها اجازه می‌داد تا به‌طور فردی بتوانند موانع طبیعی کشت را مرتفع سازند. این شرایط از یک‌طرف تولید را افزایش می‌داد و از طرف دیگر به توسعهٔ مبادله کمک می‌کرد. مبادله، که عامل مهمی در متلاشی شدن سازمان جماعت ابتدایی است، به‌دنبال مازاد تولید انجام می‌گیرد. در اقتصاد طبیعی تولید در حد کافی خود باقی می‌ماند. روند مازاد تولید در غرب به تکوین زمین‌داری بزرگ طوایف و سرانجام نظام برده‌داری و پیدایش خرده‌مالکان آزاد انجامید. در این سیستم برخلاف سیستم تولید آسیایی، که بازار تولید به‌دست دولت مطلقه تصاحب و کنترل می‌شد، خرده‌مالکان صاحب مازاد تولید خود می‌شدند. بنابراین در شرق مالکیت جمعی باز تولید شد و از پیدایش مالکیت خصوصی به شکل غربی جلوگیری کرد.

پیدایش و توسعهٔ شهرها نیز رابطه‌ای مستقیم با نوع مالکیت ارضی داشت. یگانگی پیشه و زراعت، سکونت فئودال‌ها در شهرها و درگیرشدن آنها در فعالیت‌های شهری مانع شکل‌گیری مستقل شهرها شد.[۴] انگلس دربارهٔ نقش شهر و مناسبات تولیدی جامعه از سه دورهٔ مشخص نام می‌برد: ۱) عهد باستان، که شهر تفوق اقتصادی بر ده داشت؛ ۲) قرون وسطی، که ده بر شهر برتری داشت؛ ۳) عصر تمدن مدرن، که طبقهٔ جدیدی در شهر شکل گرفت و منحصراً به مبادلهٔ کالا پرداخت.[۵] این طبقه بورژوازی صنعتی اروپا را پایه‌گذاری

۱. پیشین. ۲. پیشین.
۳. ف ـ انگلس، منشأ خانواده، *مالکیت خصوصی و دولت*، از انتشارات س چ ف خ ا، ۱۳۵۴.
4. Bahman Nirumand, Iran, The New Imperialism in Action, N.Y Monthly Review Press, 1969.
۵. ف. انگلس، پیشین.

کرد. در شیوهٔ تولید آسیایی برتری ده نسبت به شهر همواره حفظ شد. دولت‌ها نیز برای کنترل جامعه، از گسترش شهرها جلوگیری می‌کردند. برای درک چگونگی این مناسبات و ساخت شهرهای شرقی می‌توان به اثر تاریخی فرانسوا برنیه (Francios Bernier) مراجعه کرد که مارکس خود به‌گونه‌ای ارزنده از آن تمجید می‌کند. وی در نامه‌ای به انگلس می‌نویسد:

«در مورد ساخت شهرهای شرقی، کسی قادر نیست اثری روشنتر، درخشانتر و مؤثرتر از نوشته فرانسوا برنیه (Francios Bernier) کهنسال (که نه سال پزشک مخصوص اورنگ زیب بود) یعنی کتاب «سفرهای دربرگیرنده توصیف قلمرو مغول کبیر» و غیره را بخواند. او هم‌چنین سیستم نظامی و شیوه‌های تغذیهٔ این ارتش‌های بزرگ را به‌خوبی تشریح می‌کند. دربارهٔ این دو مسئله (سیستم نظامی و شیوه‌های تغذیه) معتقد است:

«سواره نظام بخش اصلی را تشکیل می‌دهد. پیاده نظام آنقدرها که در بین عموم شایع است بزرگ نیست، مگر این‌که کسی سربازان را بمعنی دقیق آن با خدمتکاران و پیشه‌وران و تجاری که به‌دنبال ارتش حرکت می‌کنند اشتباه نماید. در آنصورت من می‌توانم بخوبی حرف آنهایی را قبول نمایم که شماره ارتشیان همراه شاه را هنگامی که مسلم است او برای مدت طولانی از پایتخت غایب خواهد بود تا ۲۰۰۰۰۰ و ۳۰۰۰۰۰ و حتی در بعضی موارد بیشتر تخمین می‌زنند. و این برای کسانی که به مشکلات عجیب چادرها، آشپزخانه‌ها، البسه، اثاثیه و چه‌بسا زنان و هم‌چنین فیل‌ها، شترها، گاوها (نر)، اسب‌ها و باربران، ماموران علوفه، سورسات‌چی‌ها، انواع تجار و خدمتگذارانی که این ارتش‌ها با خود همراه دارند واقفند آن‌چنان حیرت‌انگیز نخواهد بود. این هم‌چنین برای آنهایی که شرایط ویژه و حکومت یک کشور را درک می‌کنند، یعنی جایی که شاه به‌تنهایی مالک کلیه زمین‌های سرزمینی به‌حساب می‌آید، تعجب‌آور نخواهد بود. بنابراین، نتیجه می‌شود که از آن جهت که تمامی پایتختی چون دهلی، و یا اگرا (Agra) تقریباً تماماً از طریق ارتش امرار معاش می‌نمایند. بالاجبار (مردمشان) موظف می‌شوند که حتی برای مدتی طولانی با شاه شهر را به قصد میدان جنگ ترک نمایند. بنابراین، این شهرها با پاریس شباهتی نداشته و نمی‌توانند داشته باشند، چه، درحقیقت چیزی بجز اردوگاه‌های نظامی نیستند. یعنی کمی بهتر و

مناسبتر از آن اردوگاه‌هایی هستند که در صحرای باز برپا می‌شوند.»[1]

مارکس اضافه می‌کند که او (فرانسوا برنیه) دربارهٔ پیش‌روی سلطان مغول با لشکری ۴۰۰،۰۰۰ نفره در کشمیر می‌نویسد:

«اشکال در این است که بدانیم چگونه یک چنین سپاه بزرگی با اینهمه انسان و حیوان می‌توانند در یک جا زیست نمایند. برای این، تنها لازم است که فرض نماییم، یعنی فرضی که کاملاً واقعی است، که هندی‌ها از لحاظ غذا بسیار قانع و ساده‌اند و این‌که حتی یک‌دهم و حتی یک‌بیستم آن هم سواره‌نظام، در حال پیشروی گوشت نمی‌خورند.

مادام که (غذای) کی‌چری (Kicheri) یا مخلوطی از برنج و سبزیجات که پس از پختن، کره آب شده روی آن می‌ریزند به آنها داده شود، آنها راضی خواهند بود. بعلاوه لازم به تذکر است که شتر دارای منتها درجهٔ تحمل سختی به هنگام کار است می‌تواند برای مدتی طولانی گرسنگی و تشنگی را تحمل نماید و قادر است با کمی غذا زنده مانده و هرچیزی را بخورد. درضمن، بمحض آن‌که سپاه بمقصد می‌رسد، ساربانان شترها را برای چریدن به صحرای باز می‌برند. در آنجا [شترها] هرچه بیابند می‌خورند بعلاوه همان تجاری که بازارهای دهلی را می‌گردانند، مجبورند هنگام لشکرکشی نیز آن‌چنان نمایند. تجار کوچک نیز به‌همین ترتیب و غیره... و بالاخره تمام این مردم بیچاره، در رابطه با امرار معاششان، در سرتاسر روستاها سرگردان شده تا مگر در آنجا چیزی خریده و براساس آن درآمدی کسب نمایند. آنها عمدتاً و معمولاً با نوعی بیلچه کوچک به پاک کردن مزارع پرداخته و به جمع‌آوری گیاهان مشغول شده و سپس گیاهان کوچک جمع شده را پوست کنده و یا شسته و برای فروش به سپاه بهمراه می‌آورند.»

مارکس در ادامه می‌افزاید که برنیه به‌درستی این واقعیت را که در شرق مالکیت خصوصی بر زمین اساس تمام پدیده‌ها نیست، مورد توجه قرار داده و برای مثال ترکیه، ایران و هندوستان را متذکر می‌شود. این نکته کلید واقعی حتی برای بهشت [موعود] شرق است...[2]

برنیه علاوه بر تشریح وضعیت نیروی نظامی و شیوهٔ معیشت، تصویری دقیق از معنای

۱. *مکاتبات مارکس و انگلس در باب ماتریالیسم تاریخی*، انتشارات سازمان وحدت کمونیستی، ۱۳۵۸، ص ۲۰-۱۹.
۲. پیشین.

شهر در شرق و تفاوت آن با غرب، نقش تجار به‌عنوان هویتی وابسته به اهداف شاه و همین‌طور رابطهٔ شهر و ده ارائه داده است. اطلاعات حاصل از این گزارش عینی، به‌شدت مورد توجه مارکس و انگلس قرار گرفت. آنها علی‌رغم برداشت‌های خشک و تک‌خطی برخی «مارکسیست‌ها» دربارهٔ تحول تاریخ، ویژگی‌های متفاوت شیوهٔ تولید در شرق را پذیرفتند و پاسخ چرایی عدم رشد فئودالیسم به شکل غرب و طبیعتاً عدم پیدایش بورژوازی را در ویژگی‌های این جوامع دانستند. این ویژگی را می‌توان در عوامل زیر خلاصه کرد.

۱) وضعیت اقلیمی، یعنی فقر طبیعت و کمبود آب؛

۲) شیوهٔ معیشتی اقتصاد بستهٔ طبیعی؛

۳) مالکیت ارضی جمعی به‌عنوان نیاز حل معضل کم‌آبی و عدم رشد مالکیت ارضی خصوصی؛

۴) وحدت پیشه و زراعت و غلبهٔ اقتصاد روستایی بر اقتصاد شهری؛

۵) استبداد شرقی؛

۶) ادغام دین و دولت؛

۷) عدم رشد شهرهای مستقل و مراکز تجارتی؛

۸) عدم شکل‌گیری هویت فردی.

از ویژگی‌های ساختاری شیوهٔ تولید آسیایی وحدت سیاست و اقتصاد است. (یگانگی این دو نهاد نشان از عقب‌ماندگی جامعه، و تفکیک آنها از یکدیگر نشان از رشد مدرنیسم و مناسبات بورژوازی دارد). در نظام آسیایی، به‌طور تاریخی و ساختاری این دو نهاد یکی بوده‌اند. در عصر کنونی کنترل اقتصاد توسط دولت بقای همان نظام قدیمی است. رشد جامعه بدون این جدایی عملی نیست. مارکس و انگلس در تشریح چنین مناسباتی در شرق نتیجه می‌گیرند که تغییر جوامع آسیایی و شکسته شدن انحصار دولتی بر اقتصاد تنها از طریق عوامل خارجی، مانند نفوذ غرب ممکن است. مارکس سیستم کاستی هند را نوعی تقسیم کار سخت و پایدار می‌دید که استعمار انگلیس پایه‌های آن را متلاشی کرد.

«آن‌چه دربارهٔ خرابکاری‌های انگلیس در هند می‌گوییم، نباید نظرمان را از واقعیتی که

قبلا به آن اشاره کردیم دورکند، یعنی از این واقعیت که در این میان جماعت روستایی هندی که اساس توقف و رکود چند هزار ساله این سرزمین را می‌ساخته است، دستخوش تلاشی می‌شود.»[1]

اما نفوذ غرب در این جوامع چه در شکل استعماری، نیمه استعماری و نواستعماری آن مشکلات دیگری از جمله استثمار دوگانه، خروج سرمایه، وابستگی سیاسی، تضاد و برخوردها و بحران هویت فرهنگی و رشد گرایش‌های افراطی ملی، مذهبی و ایدئولوژیک را به‌دنبال آورد. این جوامع برخلاف تصور مارکس و انگلس موفق نشدند که از مزایای مدرنیسم و اقتصاد صنعتی غرب بهره گیرند. بنابراین عقب‌ماندگی تداوم یافت و در بعضی موارد مضاعف شد. در قرن بیستم گریز از عقب‌ماندگی اقتصادی و دیکتاتوری سیاسی در این جوامع تابع عوامل متعدد دیگری شد که در این نوشتار به توضیح آنها می‌پردازم.

افزون برآن، شکل جمعی مالکیت ارضی مانع از رشد پدیدهٔ شهروندی که لازمهٔ شکل گرفتن مناسبات دمکراتیک است، گردید. اگرچه امروز شکل جمعی مالکیت ارضی در این جوامع به‌هم ریخته است، ولی به‌دلیل ادامهٔ فرهنگ وابستگی فرد به گروه و عدم استقلال کامل اقتصادی او، قدرت دولتی مانع رشد هویت فردی و شهروندی او می‌شود. برای شکل‌گیری مناسبات دمکراتیک، رشد پدیدهٔ شهروندی، یعنی به رسمیت شناختن حقوق فرد توسط دولت و جامعه ضروری است. وجود فرهنگ وابستگی به جمع و پدرسالارانه سبب می‌شود که در جوامع کنونی شرقی افراد برای حل معضلات خود به‌دنبال منجی باشند و به نقش یک یک افراد در تحول اجتماعی اهمیتی ندهند.

* * *

ارنست مندل در تحلیل از نظر مارکس دربارهٔ شیوهٔ تولید آسیایی به پنج اصل زیر به ترتیب اولویت اشاره می‌کند:

۱ـ مالکیت خصوصی بر زمین وجود نداشت.

۲ـ تجمع‌های روستایی به‌صورت نیروی بسیار منسجم در سازمان دهکده درآمد.

۱. زوال جماعت هندی در شرایط استعماری، سوسیالیسم علمی و مبارزهٔ طبقاتی، شمارهٔ اول، پائیز ۱۳۵۴، ص ۸۲. هم‌چنین نک.

K. Marx. On Imperialismin India, in Robert Tucker (ed). the Marx. Engels Reader. Norton and Company, NY, 1972.

۳ـ انسجام درونی سازمان این روستاها به‌دلیل یگانگی و وحدت پیشه و کشاورزی و صنایع دستی موجود رشد بیشتری کرد و قوی‌تر شد.

۴ـ به‌دلیل وضعیت جغرافیایی و اقلیمی، املاک کشاورزی در این مناطق نیاز به کار وسیع آبیاری داشت. آبیاری مصنوعی اولین شرط کشاورزی در این مناطق بود. این سیستم آبیاری تقریباً همه جا نیازمند یک قدرت مرکزی برای تنظیم آن و به‌کارگیری نیروی کار وسیع بوده است.

۵ـ با توجه به اصل چهار، دولت موفق می‌شد که بخش عمده‌ای از «تولید اضافی» را در کنترل خود بگیرد و در نتیجهٔ آن یک قشر اجتماعی با استفاده از این «اضافهٔ تولید» به قدرت مطلق حاکم بر جامعه بدل می‌شد. همین نیرو استبداد شرقی خوانده شده است. «منطق درونی» این جامعه در جهت توجیه ثبات برای تولید و حفظ مناسبات تولید بوده است.[1]

مندل اضافه می‌کند که شهرها به‌صورت مناطق درجهٔ دوم، زیر کنترل دولت یا ساتراپ‌های آنها قرار داشتند. این بدان معناست که تولید عمدتاً درحد تولید «ارزش مصرف» یا تولید برای مصرف باقی می‌ماند. در حالی‌که رشد ارزش مبادله‌ای یعنی تولید برای فروش در شهرها امکان انباشت اولیهٔ سرمایه را فراهم می‌آورد. رشد پولی در جوامع غیرصنعتی منجر به سلطهٔ روستاها بر شهرها می‌گردد. به‌طوری که غلبهٔ روستا بر شهر در حوزهٔ تولید، مالی و غلبهٔ قدرت مرکزی بر شهرنشین‌ها در حوزهٔ سیاسی، مانع رشد سرمایه‌داری می‌شود. همین ویژگی‌ها باعث عقب‌ماندگی رشد نیروهای مولده در شیوهٔ تولید آسیایی بوده است.[2] جامعه بدون رشد نیروهای مولد و اضافه تولید بر مصرف، توسعه نمی‌یابد.

شیوهٔ تولید آسیایی به‌طور کلی و وجود آن در ایران به‌طور اخص مورد توافق همگان نبوده و نیست. نظریاتی از نفی کامل تا پذیرش جنبه‌هایی از آن در مورد ایران مطرح شده است. مخالفان شیوهٔ تولید آسیایی معتقدند که نظام ارضی در ایران یا فئودالیسم از نوع اروپایی بوده و یا نوع خاصی از فئودالیسم بر ایران در تمام ادوار یا در دوره‌هایی حاکم بوده است. پذیرش هر یک از این نظرات می‌تواند ما را به نتایج متفاوتی دربارهٔ علل عقب‌ماندگی

۱. ارنست مندل، پیشین.
۲. پیشین.

ایران برساند. بنابراین، پرداختن به این مسئله ضروری است.

در فصل پیشین سعی بر آن بود که نظام ارضی ایران در طول تاریخ از عصر باستان تا عصر مدرن توضیح داده شود. هدف از این کار نمایاندن تداوم منطقی و طبیعی رشد کند جامعه براساس مناسبات ارضی برآمده از شرایط اقلیمی ایران بوده است. در آن بخش نشان داده شد که تفاوت در نظام ارضی ایران در طی تاریخ دو هزار و پانصد سالهٔ آن بسیار اندک بوده است. به‌طوری که می‌توان ویژگی‌های این تداوم را در طول تاریخ دنبال کرد. در این بخش سعی کرده‌ام نزدیکی‌های این ویژگی‌های تولیدی را با شیوهٔ تولید آسیایی تشریح کنم.

برخی از صاحب‌نظران نظام ارضی ایران را با درجات مختلف با شیوهٔ تولید آسیایی یا استبداد شرقی منطبق دانسته‌اند. این نظرات در طیفی وسیع طرح شده و در عین یکسانی در بعضی زمینه‌ها، تفاوت‌هایی با هم دارد، ولی اساس توضیح همهٔ آنها کمبود آب است. برای مثال می‌توان از میان آثار دیگران به آثار محمدعلی خنجی[1]، محمدعلی (همایون) کاتوزیان[2]، آن لمبتون[3]، احمد اشرف[4]، خسرو خسروی[5]، پرویز پوریا[6]، صادق زیباکلام[7]، و حبیب‌الله پیمان[8] مراجعه کرد. تأکید می‌کنم که بسیاری از این آثار و آثار دیگری که در اینجا

۱. محمد خنجی، ***رساله‌ای در بررسی تاریخ ماد و منشأ نظریهٔ دیاکونوف همراه با چند مقاله و یادداشت دیگر***، کتابخانهٔ طهوری، تهران ـ ایران، چاپ اول، ۱۳۵۸.

۲. محمدعلی (همایون) کاتوزیان، ***اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی***، ترجمهٔ محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، نشر مرکز، چاپ دوم ۱۳۷۲، [کاتوزیان ازجمله کسانی است که به‌طور آشکار وجود سیستم فئودالی در ایران را نفی می‌کند].

۳. ان.کا.اس. ***مالک و زارع در ایران***، ترجمهٔ منوچهر امیری، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وزارت علوم، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۲.

۴. احمد اشرف، ***مواقع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران دوره قاجاریه***، انتشارات پیام، (انتشارات زمینه) (تهران ۱۳۵۹)، احمد اشرف موانع اساسی پیدایش سرمایه‌داری صنعتی در ایران را ناشی از دو عامل داخلی و خارجی می‌داند. موانع داخلی توسعه از دید او در ویژگی‌های شیوه‌های تولید شهری، روستایی و ایلی و عامل خارجی وضعیت نیمه استعماری ایران بوده است.

۵. خسرو خسروی، ***جامعهٔ روستایی ایران***، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۲۵۳۵. نیز ***نظام‌های بهره‌برداری از زمین در ایران***، انتشارات پیام، ۱۳۵۲ و ***جامعهٔ دهقانی در ایران***، انتشارات پیام، ۱۳۵۷.

۶. پرویز پوریا، «موانع توسعه در ایران: عوامل تاریخی» اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی، خرداد ـ تیر ۱۳۷۱. پوریا نظر صریح و روشنی دربارهٔ وجود شیوهٔ تولید آسیایی در ایران ارائه می‌دهد.

۷. صادق زیباکلام، ***ما چگونه ما شدیم: ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی در ایران***، انتشارات روزبه، ۱۳۷۳.

۸. حبیب‌الله پیمان، ***دربارهٔ استبداد ایرانی***، کتاب توسعه، به کوشش جواد موسوی خوزستانی، شمارهٔ ۱۰، ۱۳۷۴،

نامی از آنها برده نشده است، تنها در طیفی از این نظرات می‌گنجند و معتقد به غلبهٔ کامل شیوهٔ تولید آسیایی در ایران نیستند، برای مثال به یکی از این نظرات اشاره می‌کنم. حبیب‌الله پیمان ضمن نقد نظریهٔ کاتوزیان، که معتقد است «اقتصاد سیاسی ایران هرگز فئودالی نبوده است»[۱]، جنبهٔ دیگری از تفاوت مناسبات معیشتی و در نتیجه اقتصاد سیاسی ایران را نسبت به‌غرب تشریح می‌کند و در جمع‌بندی نظر خود می‌نویسد:

«هر چند شکل‌بندی فئودالیسم غربی، در ایران به‌طور کلی تحقق نیافت ولی همانند برده‌گی، برخی عناصر اساسی آن، مثل مالکیت خصوصی و پیدایش طبقه‌ای از اشراف و اعیان زمین‌دار و دارای قدرت اداری، دینی و نظامی، و نیز وابستگی مشروط بنفیس و فیف در فئودالیسم اروپایی، و اشکال اقطاع، تیول و سیورغال در ایران، شباهت‌های زیادی هست که همه‌گی تبیین گرایش و سمت‌گیری مشترک در تحول و تکامل اجتماعی، میان هر دو نوع جامعه است.»[۲]

پیمان در نقد نظر کاتوزیان می‌افزاید: «به‌نظر من شکل مدیریت آبیاری و زراعت، عامل اصلی به‌وجود آمدن استبداد مرکزی نیست.»[۳] وی در تشریح نظر خود اضافه می‌کند که «مهم‌ترین عاملی که ابتدا امنیت و ثبات این جوامع و سپس موجودیت‌شان را به‌مخاطره افکند، قبایل دامپرور و کوچنده‌ای بودند که از همان بدو تفکیک و انشعاب از جوامع نخستین در تضاد با جوامع کشاورز قرار گرفتند.»[۴] امّا در نقد نظر پیمان می‌توان گفت که کوچ‌نشینی خود معلول و محصول فقر طبیعت و سپس عامل عقب‌ماندگی است. انسان کوچنده به‌دنبال منابع طبیعی در حرکت است و از تمدن سکناگزینی محروم می‌گردد. آزادی شخصی انسان پی‌آمد انتقال از کوچ‌نشینی به سکناگزینی و کشاورزی بود که به‌تدریج به‌حقوق مالکیت ارضی انجامید. پیمان نیز، علی‌رغم تفاوت نظر در چگونگی پیدایش استبداد شرقی، عوامل اقلیمی را سرمنشأ تفاوت شرق و غرب دانسته است. هرچند او شکل مدیریت شبکه‌های آبیاری و زراعت و ضعف مالکیت خصوصی بر زمین را عامل

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)
صص ۸۹ـ۸۰.
۲. حبیب‌الله پیمان، پیشین، ص ۸۹.
۴. پیشین، ص ۸۵.

۱. محمدعلی (همایون) کاتوزیان، پیشین، ص ۳۴۵.
۳. پیشین، ص ۸۵.

پیدایش استبداد در ایران نمی‌داند. به‌نظر ایشان وجود دو نوع جامعهٔ دام‌پرور کوچنده و کشاورز و تضاد آنها با یکدیگر موجبات پیدایش استبداد شرقی را فراهم آورد. پیمان ضمن تکیه بر عامل آب می‌نویسد که «شیوه دامپروری متحرک در برابر خشکسالی و کم‌بارانی بیشتر آسیب‌پذیر است تا کشاورزی.»[۱] به‌طوری که جامعهٔ کشاورزی با ابداع و ساخت مکانیزم‌های مصنوعی آبیاری مانند حفر قنات و نهرکشی مشکل کمبود آب را کاهش داده و به حد خودکفایی رسید. ولی جوامع دام‌پرور و کوچنده در برابر مشکل کمبود آب، حمله به روستا و غارت محصولات کشاورزی را برگزیدند. سرانجام جنگ و ستیز حاصل از این تضاد باعث شد که جوامع کشاورزی برای دفاع از سرزمین‌های خود دست به‌تشکیل ارتش و سازمان‌دهی دفاع از سرزمین خود زدند. جوامع کوچنده نیز به‌طور متقابل چنین کردند. به‌طوری که کلیهٔ نهادهای اجتماعی آن زمان از این تضاد و سازمان‌دهی نظامی هر دو طرف متأثر شدند. نظام متمرکز شاهی و شاهنشاهی و استبداد به‌عنوان بهترین اهرم مقابله با قبایل کوچنده در میان قبایل یکجانشین (ساکن) شکل گرفت.[۲] بنابراین پیمان عامل پیدایش استبداد شرقی را بیرونی می‌داند نه درونی.

به‌نظر من عوامل یادشده یکی از دو وجه اصلی اختراع و پیدایش نهاد دولت است، نه پیدایش استبداد دولتی. اصولاً تضاد منافع در دو بخش، یکی درون، و دیگری بیرون، بین قبایل ـ چه ساکن و چه کوچنده ـ منجر به اختراع یا پیدایش دولت گردید و این در سطحی عام و در تمام جوامع عمومیّت داشته است. آنچه نوع و سرشت دولت‌های استبدادی را از دولت‌های غیراستبدادی متفاوت کرده است در وهلهٔ اول مربوط به رابطهٔ انسان با نوع طبیعت و شیوهٔ معیشت است، تا رابطهٔ انسان با انسان. (این واقعیت به‌معنای نفی کارکرد دیگر دولت برای تمرکز بخشیدن به ملت نیست). حملهٔ قبایل کوچنده به جوامع کشاورز ساکن در همهٔ جهان ناشی از دوگانگی شیوهٔ معیشتی آنها بوده است. دو عامل سبب‌ساز این حملات می‌شد؛ یکی زرق و برق حکومت‌های کشاورز ساکن، و دیگری خشکسالی و شوربختی طبیعت که قبایل کوچنده را وامی‌داشت که برای امرار معاش و پیدا کردن چراگاه‌های سبزتر دست به تهاجم بزنند. در حالی‌که تهاجم دولت‌های قدرتمند و

۱. پیشین، ص ۸۵.
۲. پیشین.

امپراتوری‌ها به سرزمین‌های دیگر برای وسعت و عظمت بخشیدن به حکومت خود بود، نه از روی نیاز یا وحدت مردم.[1] به‌عبارت دیگر استبداد لزوماً مکانیزمی برای دفاع در مقابل تهاجم نبود، بلکه برای حفظ و گسترش امتیازهای مالی، سیاسی و اجتماعی درون جامعه بود. کودتاهای درون حکومت و وزیرکشی و نخبه‌کشی در جوامع شرقی نه برای دفاع در مقابل تهاجم قبایل بلکه کسب و حفظ قدرت و مکنت بیشتر بوده است. استبداد حکومتی

۱. برخی از پژوهش‌گران دلایل تشکیل دولت را در شرق و غرب متفاوت می‌دانند. برای مثال صادق زیباکلام معتقد است که «اگر پیدایش حکومت در غرب براساس به‌وجود آمدن تضاد بوده باشد (آنگونه که مارکس معتقد است)، مبنای پیدایش آن در شرق بیشتر «اتحاد» یا ضرورت کار جمعی بوده است.» (پیشین، ص ۱۰۱). البتّه مارکس و به‌ویژه انگلس دلایل پیدایش دولت در شرق را متفاوت از غرب می‌دانند (نک. آنتی دورینگ، نوشتهٔ انگلس) به‌نظر من دولت به‌معنای ابزار کنترل طبقاتی چه در شرق و چه در غرب مبنایی واحد دارد و آن پیدا شدن تولید اضافه بر مصرف جامعه و ضرورت کنترل آن توسط گروه غالب است. ریاست‌های درون قبیله‌ای را نباید با دولت یکی دانست. فلسفهٔ وجود دولت نه نیاز به تولید بلکه نیاز به کنترل تولید است. مبدأ پیدایش دولت رشد تضاد گروهی (اجتماعی) است. تضاد اجتماعی نه به‌دلیل کمبود تولید و محصول بلکه درست برعکس به‌دلیل افزایش و فراوانی آن است. در قبایل دورافتاده و بدوی که به‌صورت کمونی زندگی می‌کردند و از حداقل امکانات معیشتی برخوردار بودند، تضاد بسیار اندک بود. در حالی‌که تضاد اجتماعی در جوامع پیشرفته‌تر و ثروتمندتر تا حد برخوردهای قهری پیش می‌رود. تضاد در جامعه وجود دولت را ضروری می‌سازد. تضاد طبقاتی یک عامل کلی و عام و تاریخی علت وجود دولت است. زیباکلام دولت و جامعه را به نادرستی یکی گرفته است. آنچه او ناشی از وحدت می‌داند جامعه است، نه دولت. مثلاً جامعهٔ ایران در عصر مادها نتیجهٔ اتحاد شش قبیلهٔ مختلف بود و دولت مادها در ایران نتیجهٔ غلبهٔ یک قوم، یعنی قوم ماد، بر اقوام دیگر بود. در سرزمین نروژ در عهد باستان نیز غلبهٔ یک قوم زیر رهبری هارالد (Harald) منجر به تشکیل حکومت شد. در پرو چیرگی قوم اینکا (Inca) بر قوم‌های دیگر به امپراتوری متمرکز و قدرتمندی که همطراز حکومت‌های ایران و روم بود انجامید. (نک. امیرحسین آریانپور، *زمینهٔ جامعه‌شناسی*، کتاب‌های جیبی، دهخدا، چاپ هفتم، ۱۳۵۳).

دایموند معتقد است که شکل‌گیری بسیاری دولت‌های آفریقایی، بومیان جزایر هاوایی، پولی‌نزی، ماداگاسکار، سوازی و بومیان آمریکا و در رأس همه از قبایل زولو در غرب آفریقا و قبایل آنکول و بوگاندا در اوگاندا، و نیز دولت‌های آزتک و اینکا در آمریکای لاتین نتیجهٔ تحول دمگرافیک (جمعیت‌شناختی)، کمبود مواد غذایی و یا اهرمی برای مقابله با خطرات نیروهای متخاصم خارجی بوده است. نک.

(Jared Diamond, Guns, Germs and Steel: The Facts of Human Societies, New York: Norton & Company, 1997, pp. 289-292).

وی در تحقیقات خود نتیجه می‌گیرد که ازدیاد جمعیت، یا کمبود تولید مواد غذایی سبب می‌شد که قبایل برای دستیابی به منابع جدید به قبایل دیگر حمله کنند. در ادامهٔ این تغییر و تحولات، قبیلهٔ غالب با اشغال سرزمین‌ها و مردمان جدید، آنها را به زیر کنترل خود درمی‌آورد. از این‌پس کنترل به‌شکل سابق، یعنی رهبری یا ریاست قبیله عملی نبود. رئیس قبیلهٔ غالب به‌قدرتی دست می‌یافت که برای حفظ آن ناچار بود از نهاد دولت که اهرمی سازمان‌یافته از سلسله مراتب است، استفاده کند. شکل مناسبات قبیله‌ای یا روابط خونی به گروه‌بندی‌های طبقاتی یا قشربندی جدید بدل می‌شد، به‌طوری که افراد اقوام مغلوب جزو طبقات تحتانی جامعهٔ جدید درمی‌آمدند. دولت جدید که از اعضای قبیلهٔ غالب شکل می‌گرفت، افراد مغلوب را به کارهای اجباری و دشوار تا حد بردگی وامی‌داشت. نیروهای نظامی دولت جدید نه از افراد قبیلهٔ خودی بلکه براساس سن افراد، از همهٔ قبایل و به‌صورت حرفه‌ای، یعنی سربازگیری شکل می‌گرفت. اگر قوم غالب قادر نبود که از افراد قبایل

(ادامه پاورقی در صفحهٔ بعد)

در شرق ویژگی دوران جنگ نبود، بلکه در سراسر تاریخ آن، این ویژگی غلبه داشت. و مهم‌تر آنکه نوک حملهٔ استبداد متوجه درون بود، تا برون.[1] یعنی کنترل طبقات پایین و

(بقیه پاورقی از صفحهٔ قبل)

مغلوب استفاده کند، آنها را می‌کشت تا سلطهٔ خود را بر سرزمین‌های آنها تضمین کند، یا به آنها اجازه می‌داد که در سرزمین‌های خود بمانند ولی مالیات بپردازند؛ یعنی حفظ جامعهٔ خود بدون برخورداری از استقلال سیاسی. در چنین شرایطی رئیس قبیله نیز قادر نبود که به‌شکل سابق یعنی ریش سفید قبیله حکومت کند. بنابراین شکل جدیدی از مناسبات قدرت به‌وجود آمد که جدا از نهادهای دیگر جامعه بود. این نهاد جدید دولت طبقاتی بود.

دولت‌ها نه صرفاً برای حفظ وحدت قبایل یا مردمان، بلکه برای حفظ سلطهٔ یک طبقه بر طبقات دیگر و استفادهٔ برتر از امکانات مادی و تولیدی جامعه و حفظ و گسترش مالکیت به‌وجود می‌آمدند. عامل اصلی پیدایش دولت تضاد بر سر مواد تولیدی (ثروت) و منابع آن بود، نه صرفاً وحدت افراد و اقوام یک سرزمین. البته کارکرد حفظ وحدت جامعه به‌ویژه در شرایط بحرانی و خطرات خارجی را نمی‌توان جدا از دولت و نقش آن دانست، ولی در اینجا سخن بر سر پیدایش دولت است نه کارکرد آن. مگر آنکه معتقد باشیم عامل پیدایش پدیده‌ها کارکرد آنهاست. در مورد عملکرد دولت‌های شرقی برای تأمین آب مورد نیاز کشاورزی باید ویژگی دیگری را بر آن افزود و آن تمرکز قدرت و خصلت استبدادی آن است.

بنابراین تمرکز قدرت و استبداد دولتی با عامل کمبود آب رابطه دارد، نه پیدایش دولت، دایموند همین روند را در مورد شکل‌گیری دولت بومیان قارهٔ آمریکا (معروف به سرخ‌پوستان) صادق می‌داند. ورود اروپاییان به قارهٔ آمریکا و اشغال سرزمین‌های بومیان سبب شد که این قبایل به‌هم نزدیک‌تر شوند تا بتوانند در برابر تهاجم دشمنان مشترک خارجی مقابله کنند. شکل‌گیری دولت‌های قبایل بومی آمریکا ابتدا به‌شکل فدراسیون قبایل و سپس نهاد دولتی در سال ۱۷۳۰ برای نظم بخشیدن به توان و جلوگیری از برخوردهای پراکنده و انفرادی بومیان با سفیدپوستان مهاجر بود. بنابراین، تنها در شرق نبود که وحدت قبایل به‌منظور تأمین آب مورد نیاز به ایجاد نهاد دولت انجامید، در غرب و در شکل‌های اولیه تشکیل دولت نیز این فرایند، نه به‌منظور تأمین آب، طی شد، ولی برخلاف شرق ویژگی استبداد فردی پیدا نکرد.

دولت چوركی بومیان آمریکا در ایالت جورجیا زمانی که مورد تهاجم ارتش امپراتوری انگلستان واقع شد، به دولتی ملی تبدیل گردید. شکل‌گیری بسیاری از دولت‌ها در مناطق دیگر نیز ناشی از اتحاد اولیهٔ قبایل خودی‌تر برعلیه قبایل یا نیروی نظامی خارجی بود که کم‌کم به‌شکل دولت ملی تکامل می‌یافت. نمونهٔ بارز چنین دولتی در سده‌های اخیر دولت ملی زولو است. دولت زولو، ابتدا از اتحاد ۳۰ قبیلهٔ زولویی برای مقابله با حملات قبایل دیگر به‌وجود آمد و کم‌کم در سطح دولت ملی رشد کرد. دولت زولو با گسترش سرزمین‌های زیر اشغال خود سرانجام بخش بزرگی از قارهٔ آفریقا را به‌مدت یک قرن زیر کنترل خود درآورد. در اروپای دوران باستان نیز قبایل ژرمن، فرانک، انگلو و ساکسون به سرزمین‌های زیر نفوذ و کنترل امپراتوری روم حمله کردند و پس از درهم‌پاشی قدرت امپراتوری کم‌کم به دولت‌های محلی، منطقه‌ای، ملی و طبقاتی بدل شدند. این موارد نمونه‌هایی از روند مشترک شکل‌گیری دولت‌ها به‌دنبال ازدیاد جمعیت، تغییر و تحولات جغرافیایی کاهش یا افزایش تولید مازاد بر مصرف و تضاد بر سر تقسیم و کنترل آن است. (برای مطالعهٔ چگونگی شکل‌گیری دولت ـ ملت در دوره‌های مختلف نک.

John Hutchinson and Anthony D. Smith, (eds) Nationalism, Oxford Readers, Oxford University Press 1994. And E. J. Hobsbawm, Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality, 2nd Edition, (New and Revised Edition), Cambridge University Press, 1995.

همچنین برای مطالعه دربارهٔ تحلیلی انتقادی از تعریف ملت نک.

Mostafa Vaziri, Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity, New York: Paragon House, 1993. Richard Cottam, Nationalism in Iran, Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1979.

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

رقبای نخبه، یا نخبگان مزاحم. گاهی هم حکومت‌های مرکزی برای غلبه بر رقبای قدرتمند خود از قوای قبایل کوچنده استفاده می‌کردند و با آنها متحد می‌شدند. مثلاً هایکسوس‌ها (Hyksos) که خود اقوامی کشاورز و ساکن در منطقهٔ فلسطین بودند در سدهٔ ۱۷ پیش از هزارهٔ اول با اتحاد قوم عبرانی (یهود) که اقوامی کوچنده بودند به مصر حمله کردند و آنجا را تصرف کردند. اقوام عبرانی در ابتدا از سطح مساوی با هایکسوس‌ها برخوردار بودند. ولی در قرن ۱۶ پیش از هزارهٔ اول یک سلسله از سلاطین مصری توانستند به آنها فائق شوند و قدرت را به‌دست بگیرند. در نتیجهٔ این تحول، اقوام یهود به مردمانی زیردست بدل شدند. همین امر سبب شد که این اقوام از مصر کوچ کنند و به سرزمین‌های اولیّه خود

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

و نیز نکت.

حمید احمدی، ***قومیت و قوم‌گرایی در ایران: از افسانه تا واقعیت***، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.).

دولت‌ها زمانی شکل می‌گیرند که مردمانی در سرزمینی ساکن شده و مرز و خطه‌ای را برای خود مشخص کرده باشند. ادارهٔ یک جامعه نیازمند رهبری و دستگاه دیوان‌سالاری است. از دیدگاه انسان‌شناسی، ماروین هاریس، نویسندهٔ کتاب ***آدم‌خواران و شاهان: ریشه‌های فرهنگ***، می‌نویسد که ریشهٔ دولت در کار فشرده‌ای قرار دارد که باعث تولید اضافه بر مصرف می‌شود.

(Marvin Harris, Cannibals and Kings: The Origins of Cultures, N. Y; Random House, 1977.)

همین کار فشرده ارزش مازاد بر مصرفی را به‌وجود می‌آورد که جدال بر سر تصرف آن بین افراد و گروه‌های رقیب بالا می‌گیرد. دولت به‌عنوان اهرم قدرت توسط گروه حاکم به‌وجود می‌آید تا دیگران را از دستیابی به منابعی که آنها به زور تسخیر کرده‌اند بازدارد. وحدت جامعه نیز تنها تا زمانی باقی می‌ماند که این تقسیم‌بندی طبقاتی و این نظم حفظ گردد. آنگاه که این نظم خارج از پذیرش نیروهای تحت سلطه باشد، دولت از عامل حفظ وحدت جامعه به عامل سرکوب آشکار آن بدل می‌شود. این پدیده جهان‌شمول و تاریخی است. قلمداد کردن دولت به‌عنوان عامل وحدت از ظاهرنگری و بی‌توجهی به عمق مکانیزم عملکرد دولت و رابطهٔ آن با جامعه ناشی می‌شود.

صرفاً برای یادآوری اضافه می‌کنم که تنها مارکس یا مارکسیست‌ها نیستند که تضاد طبقاتی را علت اصلی پیدایش و اختراع دولت می‌دانند. مثلاً ماکس وبر دولت را نهاد انحصاری مشروعیت بخشیدن به خشونت در حیطهٔ سلطهٔ خود می‌داند. یا مثلاً دانیل شیرات دربارهٔ پیدایش دولت در جوامع کشاورزی می‌نویسد: «دولت از بطن تضاد اجتماعی رشد یابنده و جنگ تولد یافت، و در بیشتر طول وجودش به‌عنوان ماشین استثمار بی‌رحمانه اکثریت مردم، جنگ؛ همسایگان و تحریک داخلی و رقابت خشونت‌بار بین نخبگان ادامه یافت». (پیشین، ص ۲۵)

تئوری‌های مختلفی که دربارهٔ پیدایش دولت ارائه شده همگی آن را نتیجهٔ تضاد و جنگ و سلطه‌جویی دانسته‌اند، نه عامل وحدت. نیازی نیست که به تاریخ باستان مراجعه کرد. به اطراف خود دقیق‌تر بنگریم تا علت اصلی وجود دولت‌ها، و به‌خصوص دولت‌های مستبد را بهتر بشناسیم. تغییر عملکرد دولت از عامل کنترل و سرکوب به عامل یگانگی و کنترل طبقاتی و دفاع از مرزها تنها با تحول جامعه به دمکراسی و پیدایش حق شهروندی ممکن می‌گردد. دمکراسی و شهروندی نیز پدیده‌ای مدرن و اخیر هستند. دولت‌های مستبد از جنگ هم ابزاری می‌سازند برای سلطه‌گری بیشتر در درون جامعه تا دفاع از قلمرو مملکت.

برگردند. داستان این رفت و برگشت در کتاب دینی قوم یهود آمده است که من در بخش دیگر این کتاب به آن اشاره کرده‌ام. ماجرای سلطهٔ اقوام کوچنده بر جوامع ساکن (کشاورز و شهرنشین) در مورد ایران و چین نیز رخ داد. در مورد ایران عرب‌ها، ترک‌ها و مغول‌ها، و در مورد چین ترک‌ها و مغول‌ها بر سرزمین آنها چیره شدند و حکومت‌های خود را به‌وجود آوردند. در حالی‌که پیش از آن در دورهٔ کوچندگی صاحب دولت طبقاتی نبودند. نکتهٔ قابل توجه در تمام این موارد وجود و تداوم استبداد دولتی بود. به عبارت دیگر استبداد سرشت طبیعی این حکومت‌ها در شرایط کمبود آب و وجود مالکیت دولتی و مشاع بود، نه به‌دلیل حملهٔ اقوام کوچنده. حکومت‌های ایران پیش و پس از اسلام و حملهٔ قبایل دیگر استبدادی بودند.

واقعیت این است که چرخهٔ تحول ناشی از تضاد شیوهٔ زندگی قبایل کوچنده و قبایل ساکن، که ابن‌خلدون با دیدی جامعه‌شناسانه آنها را تشریح کرده است، در تمام طول تاریخ شرق از آفریقا تا چین ادامه یافته است. علت اصلی این تضاد و حملات پی‌درپی و نابودی تمدن‌ها و پیدایش مجدد آنها در طبیعت این مناطق نهفته است. تضاد تمدنی یا فرهنگی بین قبایل کشاورز ساکن و یا شهرنشین با قبایل کوچنده ناشی از تفاوت محیط زیست آنهاست. هرگاه یکی از دو عامل، یعنی بالا گرفتن تضاد درونی حاکمیت ساکن و بیگانه شدن آن با مردمان، و یا فقر و تنگدستی مفرط قبایل کوچنده به‌دلیل خشکسالی‌های مفرط (و یا یخبندان در دورهای پیش‌تر،) اتفاق می‌افتاد، حملات قبایل کوچنده که از طبیعت فقیرتری برخوردار بودند، محتمل می‌شد. چنین تحولاتی روند تکاملی جوامع را دچار وقفه می‌کرد، ولی این حمله عامل اصلی وجود یا پیدایش استبداد نبوده است. همانطوری که گفته شد کارکرد استبداد درونی بوده است تا بیرونی. در حالی که کارکرد دولت هم درونی و هم بیرونی است.

می‌توان هر دو توضیح فوق، یعنی ضعف مالکیت خصوصی و تضاد قبایل کوچنده و ساکن را ناشی از عامل واحد کمبود آب دانست و چنین نتیجه گرفت که شیوهٔ زندگی قبایل شرقی، از جمله سیاست و دین آنها با ویژگی اقلیمی آنها گره خورده بود. همانگونه که علت پیشرفت تمدن یونان، آن‌چنان که توضیح داده شد، در همین قاعدهٔ کلی می‌گنجد.

عقب‌ماندگی شیوهٔ تولید در این جوامع ناشی از ضرورت تمرکز نیروهای تولیدی در دام‌پروری یا کشاورزی بود. شیوهٔ تولید کشاورزی، مناسباتی پیشرفته‌تر را ایجاب می‌کرد، ولی باتوجه به مشکلات ناشی از کمبود آب، نتوانست با تولید محصول کافی مازاد بر مصرف، محدودهٔ زندگی کشاورزی را گسترش دهد و شهرنشینی و بازرگانی را به‌عنوان مناسباتی پیشرفته‌تر به‌دنبال آورد. برای قبایل کوچنده تجارت اهمیتی نداشت زیرا آنها اجناس خود را با یکدیگر مبادله می‌کردند. بنابراین، آنها بالطبع با رشد تمدن‌های پیشرفته‌تر فاصلهٔ بیشتری داشتند. عدم مراودهٔ تجارتی کوچ‌نشینان با اقوام متمدن‌تر خود عامل دیگری برای عقب‌ماندگی آنها بود. این قبایل در تمام طول تاریخ ایران تلاش می‌کردند که سرزمین‌های کشاورزی را زیر کنترل خود درآوردند و در بسیاری مواقع نیز چنین کردند. «ولی هنگامی که چادرنشینان فاتح در ایران مستقر شدند، در آغاز شیوه تولیدشان مسلط شد، ولی پس از مدتی این شیوه تحت‌تأثیر شیوهٔ تولید کهن ایران (آسیایی) قرار گرفت و همین کیفیت در مورد اعراب (قرن اول ه.)، ترک‌ها (قرن چهارم ه.) و مغولان (قرن هفتم) نیز تکرار شد.»[1]

در زمینهٔ دلایل پیدایش استبداد شرقی توضیحات متفاوتی داده شده است که همه را می‌توان از یک سرمنشأ یعنی مسئلهٔ کمبود آب دانست. اما هنگامی که سازمان متمرکز دولت شاهنشاهی شکل گرفت و خطر حملهٔ قبایل کوچنده نیز مرتفع شد، باز هم استبداد ادامه یافت. در یونان نیز در کنار جمهوری‌های دولت ـ شهر حکومت سلطنتی نیز به‌وجود آمد، ولی شاه مستبد نبود. دلیل تداوم استبداد را باید در بطن مناسبات اقتصاد جامعه و نه صرفاً ناشی از عوامل خارجی دانست. نابجاست اگر بپنداریم که تشکیل ارتش متمرکز صرفاً به‌خاطر دفاع از سرزمین‌های خود در برابر تهاجمات، یا حتی برای کشورگشایی بوده است. کارکرد دیگر نیروهای نظامی در تمام طول تاریخ و تاکنون نیز حفظ موقعیت برتر حکمرانان بوده است. حکومت‌های استبدادی نه صرفاً علیه بیگانگان بلکه علیه مردمان همان سرزمین‌ها شکل گرفتند.

دربارهٔ دلیل تداوم استبداد سیاسی در ایران می‌توان اضافه کرد که ضعف گروه‌های

۱. خسرو خسروی، *جامعه‌شناسی روستایی ایران*، پیشین، صص ۵۹ـ۵۸.

اجتماعی در مقاومت و مقابله با قدرت مطلقهٔ دولتی بوده است. این تفاوت توازن قدرت نیز ناشی از دوگانگی قدرت اقتصادی است. اقتصاد یا در دست دولت است یا سازمان‌های تولیدی به‌قدری ناتوان هستند که فقط می‌توانند در حد رفع نیازهای خود تولید کنند و توان انباشت سرمایه و ایجاد ساختار قدرتمندی که بتواند کاری جز اشتغال به تولید کشاورزی داشته باشد، ندارند. بنابراین به اجبار از فعالیت‌های اجتماعی و دخالت‌های سیاسی محروم می‌شوند.

همان‌گونه که اشاره کردم، همگان با این نظریه که مناسبات اقتصادی و سیاسی ایران را آسیایی بدانند، موافق نیستند. از آنجایی که هم ویژگی‌های فئودالیسم، به‌طور کلی، و هم نظام ارضی ایران در فرایند تاریخ در بخش پیشین تشریح شده است، ضرورتی نمی‌بینم که به‌دلایل مدافعان نظام فئودالی در ایران بپردازم، جز آنکه چند نمونه از آن را ذکر کنم و خوانندگان علاقه‌مند را به آثار این صاحب‌نظران ارجاع دهم.

احسان طبری از فئودالیسمی نام می‌برد که با فئودالیسم مغرب‌زمین تفاوت‌های بسیار بسیار اساسی دارد.[1] واقعیت این است که سیستمی که در آن همهٔ ایران ملک مطلق شاه خوانده می‌شد و حتی زمین‌داران نیز از غضب شاه مصون نبودند و هر آن ممکن بود با ارادهٔ شاه جان و مالشان را یک‌جا از دست بدهند، شباهتی با فئودالیسم اروپایی نداشت. حتی تجارت نیز در مقاطعی در دست شاه بود. طبری ویژگی‌های این نظام را، بی‌آنکه صریحاً از شیوهٔ تولید آسیایی دفاع کند، به‌خوبی تشریح می‌کند.[2] محققان دیگر از جمله محمدرضا فشاهی، حمید مؤمنی، پطروشفسکی و بسیارکسان دیگر به‌طور مشخص بر وجود سیستم فئودالی در ایران تأکید می‌ورزند. نظر فشاهی قویاً بر آن است که جامعهٔ ایران از دوران سلوکیان تا عصر کنونی فئودالی بوده است. پیش از پیدایش فئودالیسم، ایران سخت تحت‌تأثیر یونانی‌ها بود. به‌طوری که در زمان سلوکیان سازمان‌های شبیه به پولیس‌های یونانی در ایران به‌وجود آمد،[3] ولی «نفوذ فرهنگ 'هلنیان' با ظهور 'فئودالیسم' در ایران

۱. احسان طبری، *برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران*. انتشارات ح.ت.ا. ۱۳۵۴.

۲. سمت رسمی احسان طبری در کادر رهبری حزب تودهٔ ایران، و مقید بودن آنها در چهارچوب سیاست تحقیقاتی حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی، مانع می‌شد که وی که از محققان برجستهٔ دوران معاصر ایران بود به اندیشهٔ چند بعدی و چند منبعی خود تبلور کامل ببخشد.

۳. محمدرضا فشاهی، *گزارش کوتاهی از تحولات فکری و اجتماعی در جامعه‌ی فئودالی ایران* (از گات‌ها تا

همراه بود و به‌همین دلیل 'پولیس'های یونانی رفته رفته نابود شدند.»[1] وی اضافه می کند که «با تشکیل سلسله 'ساسانیان' در اوایل قرن سوم میلادی، پاشیدگی نظام برده‌داری آغاز شد و تا قرن پنجم میلادی مرحله نخست جامعه فئودالی ایران تکوین یافت.»[2] و این مناسبات تا قرن نوزدهم میلادی باقی ماند. به‌طوری که «در نیمه اول قرن نوزدهم، همان روابط ارضی سابق و بهره‌کشی فئودالی برقرار بود.»[3] فشاهی در مورد رشد و تکوین مناسبات فئودالی در عصر سلجوقیان «نظام‌الملک، وزیر مدبر ملکشاه و آلپ ارسلان را «مغز متفکر دولت فئودال»[4] می‌خواند. این در شرایطی است که سیستم ارضی و سیاسی در این دوران سخت متمرکز شده بود. در حالی‌که در نظام فئودالی، پراکندگی قدرت و مالکیت‌های خصوصی فئودال‌ها (نه اقطاع دولتی) حاکم است. پیکولوسکایا و همکاران، نویسندگان کتاب **تاریخ ایران**، تأکید می‌کنند که نظام‌الملک نویسندهٔ **سیاست‌نامه** مدافع تمرکز قدرت و سخت مخالف پراکندگی فئودالی بود. آنها می‌نویسند:

«نظام‌الملک در این کتاب از سنن دولت متمرکز ایرانی که به‌زعم او در گذشتهٔ نزدیک دولت غزنویان و سامانیان و آل‌بویه و در عهد قدیم ساسانیان ـ نمونهٔ کامل آن بوده ـ با حرارت تمام دفاع می‌کند. وی سیاست داخلی دولت‌های یادشده را به‌مثابه کمال مقصود مجسم می‌سازد و سخت بر پاشیدگی و پراکندگی و سرخودی فئودالی می‌تازد.»[5]

فشاهی معتقد است که وجود زندگی عشیره‌ای و غلبهٔ قبایل کوچنده بر ایران ازجمله موانع اصلی رشد کشاورزی در ایران بوده است. سلطهٔ قبایل کوچنده، آن‌چنان که در صفحات پیشین خواندیم، با رشد مناسبات کشاورزی چه به‌شکل فئودالی و چه آسیایی آن در تضاد بود. فشاهی دربارهٔ اینگونه حملات می‌نویسد:

«با فتح ایران به‌دست مغولان، سیل صحرانشینان به ایران سرازیر شد. «یاسای» چنگیز

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)
مشروطیت)، انتشارات گوتنبرگ، ۱۳۵۴.
۱. پیشین، ص ۳۹
۲. پیشین، ص ۴۱.
۳. پیشین، ص ۱۹۵.
۴. پیشین، ص ۱۱۷. فشاهی در ضمن رشیدالدین فضل‌الله را «مغز متفکر فئودالیسم» در دوران مغول و ایران را در این عصر در اعتلای فئودالیسم می‌نامد. نک، ص ۳ـ۱۴۳ ـ همان.
۵. ن.و. پیگولوسکایا و همکاران، ***تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سدهٔ هیجدهم میلادی***، ترجمهٔ کریم کشاورز، انتشارات پیام، چاپ پنجم، ۱۳۶۳، ص ۲۷۱.

سکونت در یک مکان را برای صحرانشینان منع کرده بود و سواران صحرانشین مغول از امتیازات بیشتری نسبت بدیگر سواران برخوردار بودند. مهاجرت صحرانشینان مغول بچند علت جریان تکامل جامعه فئودالی ایران را دچار فترت کرد. طبق این روش، صحرانشینان مغول، کشاورزان ثابت را بزور از زمین‌هایشان اخراج می‌کردند و مراتع افزایش می‌یافت و دامداری تقویت می‌شد. بدیگر سخن مزارع، تبدیل دشت می‌گردید.»[1] در نقل‌قول‌های فوق البته واقعیتی نهفته است که در فصل پیش بدان اشاره شد، و آن نزدیکی ویژگی‌های نظام زمین‌داری ایران به فئودالیسم غربی در عصر سلجوقیان و عقب‌گرد آن در دورهٔ مغول است.

بسیاری از صاحب‌نظران ایرانی بیش از آن‌که شیوهٔ تولید حاکم بر ایران پس از ساسانیان را براساس تحقیقات مستقل خود فئودالیسم بخوانند، از قاعدهٔ کلی به اصطلاح قوانین علم تاریخ پیروی کرده‌اند. برای مثال حمید مؤمنی در مقدمه‌ای‌که بر کتاب ***دولت نادرشاه افشار*** نوشته است، بر این نکته تأکید دارد. وی می‌نویسد «تمام جوامع بشری از نظام‌های اجتماعی معینی می‌گذرند... فئودالیسم نیز یک نظام اجتماعی است که تقریباً تمام جوامع موجود در مراحلی از تاریخ خود، به آن رسیده‌اند.»[2] و به‌دنبال این استنباط کلی نتیجه می‌گیرد که در ایران نیز هیرارشی فئودالی وجود داشته است. وی در قالب این تفکر ویژگی‌های نظام فئودالی را پیدا می‌کند نه برعکس.

علی میرفطروس نیز از «فئودالیسم خاص» در ایران نام می‌برد. البته به‌کارگیری این واژه با صفت خاص نمایانگر تفاوتی است که میان سیستم تولیدی ایران و فئودالیسم غرب وجود داشته است. وی می‌نویسد:

«فئودالیسم (چه در غرب و چه در شرق) با وجود اندک اختلافی، به‌هرحال از یک نظام اقتصادی و عقیدتی مشابهی، تغذیه کرده است. ـ اسکولاستیک اسلامی (به‌عنوان روبنای عقیدتی فئودالیسم متکامل قلمرو خلافت اسلامی) هماهنگی‌ها و همانندی‌های بسیاری با

۱. محمدرضا فشاهی، پیشین، ص ۱۴۱.
۲. حمید مؤمنی در: م.ر. آرونووا و ک.ز. اشرفیان، ***دولت نادرشاه افشار*** (طرح کلی روابط اجتماعی ایران در دهه‌های چهارم و پنجم قرن هیجدهم)، ترجمهٔ حمید مؤمنی (مقدمه)، انتشارات مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی، شمارهٔ ۷۹، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲، ص یازده.

اسکولاستیک اروپایی کاتولیک و فئودالیسم و البته به آن دارد.»[1] براساس این شیوهٔ استدلال و حرکت از کلیشه‌های از پیش تعیین‌شدهٔ زیربنا ـ روبنا، به‌هیچ روی نمی‌توان از یک نظام اقتصادی و عقیدتی مشابه در ایران و اروپا نام برد، زیرا اسکولاستیک یا علم کلام اسلامی را باید روبنای اقتصاد قبیله‌ای برخاسته از سرزمین عربستان دانست. در حالی‌که اقتصاد غرب بر ویرانه‌های اقتصاد برده‌داری و نظام غیرمتمرکز زمین‌داری و علم کلام مسیحیت، که متأثر از تمدن یونانی بود، شکل گرفت.

صادق انصاری و باقر مؤمنی، مترجمان **تاریخ قرون وسطی**، در مقدمهٔ این کتاب می‌نویسند که فئودالیسم ایران دارای دو ویژگی متفاوت از غرب بوده است. نخست آنکه «در فئودالیسم شرق، تا مدت مدیدی، نظام برده‌داری به‌صورت معینی حفظ می‌شده است.»[2] ویژگی دوم فئودالیسم در شرق این بود که «زمین به حکومت فئودال و شخص رئیس آن یعنی این یا آن سلطان، تعلق داشت.»[3] اگرچه دلایل مستندی مبنی بر درستی ادعای وجود ویژگی اول یعنی تداوم نظام برده‌داری در ایران وجود ندارد، ولی همین دو ویژگی کافی است که بگوییم این نظام را نمی‌توان فئودالی خواند.

همین تفاوت در روند تکامل جامعه به‌سوی سرمایه‌داری ایجاد مانع می‌کرد. از این‌رو، باید ضمن تفکیک این شیوهٔ زمین‌داری در ایران اثرات متفاوت آن را در تحولات آتی درنظر گرفت. این چند نمونه نظریات پژوهشگرانی بود که به وجود فئودالیسم در ایران معتقد بودند. از آنجا که در فصول بعدی به این مبحث اشاره خواهیم کرد، به‌همین اندازه توضیح بسنده می‌کنیم.[4]

تاریخ تحول فئودالیسم در اروپا وضعیتی متفاوت با نظام ارضی در ایران داشته است. در بخش‌های پیشین چگونگی پیدایش فئودالیسم در غرب و مشخصات آن را توضیح دادم. در

۱. علی میرفطروس، **حلّاج**، انتشارات کار، چاپ پنجم، ۱۳۵۷، ص ۸۸.
۲. صادق انصاری و محمدباقر مؤمنی در **تاریخ قرون وسطی**، زیرنظر پروفسور کاسمینسکی، ترجمهٔ انصاری، مؤمنی، ج ۴، نشر اندیشه، چاپ چهارم، ۱۳۵۳، ص بیست و دوم.
۳. پیشین.
۴. همچنین نک. فرهاد نعمانی.
F. Nomani, Origin and Development of Feudalism in Iran: 300-1600 A.D., Dissertation, University of Illinois, 1972.

فصل بعدی شیوهٔ تولید آسیایی یا استبداد شرقی را تشریح خواهم کرد. مقایسهٔ ویژگی‌های فئودالیسم و شیوهٔ آسیایی معیاری به‌دست خواهد داد تا نظام ارضی ایران پس از اسلام ارزیابی شود. نظام ارضی را نیز در فرایند تاریخ ایران در یکی از فصول گذشته تشریح کرده‌ام. در پایان این بخش نتیجهٔ این ارزیابی را اضافه خواهم کرد.

سیستم پاتریمونیال (شهپدری) مانع دیگر[1]

وجود سیستم پاتریمونیال قوی در شرق حکام محلی را وابسته به سیستم مرکزی نگاه داشت، در حالی که در غرب قدرت‌های محلی و شاهزاده‌نشین‌ها با استفاده از نیروی نظامی مستقل خود بندهای سیستم پاتریمونیال را گسستند. ماکس وبر، همانند بسیاری دیگر از اندیشمندان علوم اجتماعی، درصدد یافتن پاسخ برای چرایی رشد اولیهٔ سرمایه‌داری فردگرا در غرب و عدم رشد آن در شرق بود. این پرسش او را بر آن داشت تا پیرامون تفاوت‌های فرهنگی و ساختاری تمدن شرق و غرب به کنکاش بپردازد. وبر نیز همانند مارکس، ویژگی‌های برجستهٔ شیوهٔ تولید آسیایی را بازشناخت.

وی دربارهٔ این تفاوت‌ها نوشت «مارکس ویژگی‌های مشخص آرتیزان‌های هندی را در روستاها برشمرده است. وابستگی این آرتیزان‌ها به دریافت دستمزد ثابت و آنهم به‌صورت جنسی به‌جای تولید برای بازار دلیل اصلی «پایداری» یا درجا زدن مردم آسیا بوده است. مارکس در این مورد درست گفته است.»[2] وبر در مطالعات خود در مورد شیوهٔ تولید آسیایی علاوه بر عامل اقتصادی به عوامل دینی و سیاسی نیز توجه کرده است. مارکس نیز متحیر بود که چرا تاریخ شرق به‌صورت تاریخ مذهب خود را آشکار می‌سازد. در زمینهٔ اقتصادی او نیز، مانند مارکس، عامل نظام پیچیدهٔ آبیاری مصنوعی را تشریح نمود. به عقیدهٔ او این

۱. وبر بین پاتریارکالیسم (Patriarchalism) و پاتریمونیالیسم (Patrimonialism) تفکیک قایل می‌شود. پاتریارکالیسم اولیه‌ترین و سنتی‌ترین قدرت است که در آن جامعه براساس سازمان اقتصادی طایفه‌ای به‌عنوان یک خانوار بزرگ بنا شده و قدرت رهبری سنتی و ارثی است. کارکنان دستگاه دولتی از جمله نیروی نظامی خدمهٔ شخصی قدرت رهبری محسوب می‌شوند. همین نوع حکومت معمولاً به سیستم پاتریمونیال که در آن شخص شاه قدرت مطلق پیدا می‌کند و به سلطان بدل می‌شود، تکامل می‌یابد. کارکنان این نظام دیگر جزو اعضای خانوادهٔ قدرت رهبری خوانده نمی‌شوند، بلکه خدمه‌های رسمی دستگاه شده تا حد تبدیل گروه‌هایی از جامعه به برده تغییر می‌یابد. این نظام از محدودیت‌های سنت خارج می‌شود و سلطان قدرتی نامحدود می‌یابد. (نک. وبر، پیشین، صص ۳۵۸-۳۴۶).
2. Irving Zeitlin, Ibid., p. 218.

نظام و شبکهٔ آبیاری اساس اقتصاد جوامع مدیترانه‌ای و مصر ـ قدیمی‌ترین مراکز تمدن جهان ـ را تشکیل می‌داد.[1]

این کانال‌های آبیاری از عهد سومری‌ها در این منطقه وجود داشت.[2] نگه‌داری و تعمیر این کانال‌ها نیازمند نیروی کاری وسیعی بود که تنها از عهدهٔ حکومت متمرکز و قدرتمند برمی‌آمد. به‌زعم ماکس وبر جنگ سومری‌ها و بابلی‌ها در اساس برای تسخیر ابزاری بود که برای حفر کانال‌های جدید در شهرهای جدید بدانها نیاز بود. این ابزارها چیزی جز نیروی انسانی نبود. او این نظام را مشابه یک خانوادهٔ بزرگ اویکس (Oikos) می‌داند.[3] در این نظام افراد در اساس خدمهٔ دولت به‌شمار می‌آیند و استقلالی برای خود ندارند.

در تمدن مصر باستان، گذشته از به‌کارگیری نیروی کار افراد برای بالا کشیدن آب رودخانهٔ نیل و کانال‌کشی، در کارهای ساختمانی مورد استفادهٔ حکومت از آنها بهره می‌گرفتند. بنابراین کلیهٔ نیروهای انسانی جامعه صرف ساخت و نگه‌داری سیستم آبیاری و اماکن دولتی می‌شد. ادارهٔ این سیستم نیز نیازمند ساخت سیاسی دیوان‌سالارانه‌ای بود که وبر آن را حکومت آیینی ـ دینی (Liturgy - State) می‌نامد. حکومتی که افراد در آن متعهد کار و وظیفه‌ای هستند که سیستم اجتماعی برای آنها تعیین کرده است. بنابراین در این سیستم افراد غیرآزاد ابزار کار قدرت فرعونی به‌شمار می‌آمدند.[4]

در چنین سیستمی، دهقانانی که اندک زمینی داشتند مجبور به پرداخت مالیات‌های سنگین می‌شدند. وبر می‌نویسد زمانی‌که مأموران مالیات به‌طور ناگهانی به سراغ دهقانان می‌رفتند، زنان به گریه و شیون می‌افتادند و مردانی که مشمول پرداخت مالیات شناخته می‌شدند زیر ضرب و شتم سربازان قرار می‌گرفتند. این وجهه‌ای بود از دولت در تمدن خاورمیانه که ریشه در مناسبات سرکوب‌گرانه داشت.[5] بنابراین وبر پایهٔ سیستم استبداد

1. Max Weber, The Religion of India, Trans. and edited by Hans H.Gertis and Don Martindale Glencoe, Ill,: The Free Press, 1958, cited.

۲. سومری‌ها، اکدی‌ها و بابلی‌ها اوّلین حکومت‌های متمرکز در این ناحیه بودند که قدمت آنها به حدود دوهزار سال پیش از میلاد مسیح برمی‌گردد. این حکومت‌ها در منطقهٔ بین‌النهرین از قدیمی‌ترین دول جهان و مهد تمدن بودند. نک. **تاریخ جهان باستان**، جلد اول؛ **شرق**، نوشتهٔ آ.کاژدان و همکاران، ترجمهٔ صادق انصاری، علی‌الله همدانی و محمدباقر مؤمنی، تهران ـ ایران، نشر اندیشه، چاپ چهارم، ۱۳۵۳.

3. I. Zeitlin, Ibid.

4. Ibid.

5. Max Weber, Economy and Society, ed., Guenther Roth and Claus Wittich, 3 Vols., New York:

شرقی را کار اجباری، تعهد و آیین‌مداری مبتنی بر سرکوب و دیوان‌سالاری متمرکز شاه می‌داند، که نتیجهٔ آن گسترش ثروت و قدرت نظامی سران قبایل و اطرافیان آنها بود. در سرزمین‌های شرق قدرت سیاسی تنها متعلق به پادشاه و شاهزادهٔ جانشین او بود. پادشاه که نقش فرماندهی قوا را داشت، به‌طور موفقیت‌آمیزی توانسته بود تا نقش مأموران دولتی را از طریق کنترل منابع کلیدی در دست خود کاهش دهد و آنها را وابسته نگاه‌دارد. وبر این ویژگی را با سیستم فئودالی غربی که در آن پادشاه قطعه زمینی را به اطرافیان خود می‌سپرد تا هزینه‌های تولید را خود پرداخت کنند و در عوض از خودمختاری قابل ملاحظه‌ای برخوردار باشند، مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که این عدم تمرکز قدرت و خودمختاری زمین‌داران در غرب سبب رشد اقتصادی و استقلال سیاسی آنها شد. در حالی‌که رابطهٔ شاه و اطرافیان او در شرق به وابستگی بیشتر مأموران به شاه می‌انجامید.

وبر دربارهٔ این دو شکل حکومتی می‌نویسد «تشکیلات اجتماعی و سیاسی این دو به‌کلی متفاوت بود. وضعیت اقتصادی به‌طور وسیع تعیین‌کننده شکل نهایی حکومت بود. شرق و غرب نمودار این دوگانگی بوده‌اند. برای اقتصاد شرقی، چین، آسیای صغیر و مصر تأمین آب شرط اولیه کشاورزی و علت سکناگزینی کشاورزان بود. در حالی‌که در غرب پاک کردن زمین‌های جنگلی عامل کافی برای سکناگزینی کشاورزان در این مناطق بود.»[1]

اروینگ زایتلین در همین‌باره اضافه می‌کند که برای درک تفاوت ساختار پایه‌ای میان شرق و غرب، باید فرایند اقتصادی تولید و نتایج برآمده از آن مدنظر قرار بگیرد.[2] این تفاوت در تمام نهادهای یک تمدن گسترش می‌یابد. وبر معتقد است که ارتش پادشاه که نهادی قدیمی‌تر از شهر بود، همواره مانع از توسعهٔ شهر در جوامع شرقی می‌شد.[3]

سازمان تشکیلات نظامی نیز در شرق و غرب متفاوت بود. در شرق سازمان نظامی براساس خودکفا بودن سربازان پایه‌گذاری شده بود. در غرب جنگ‌جویان حرفه‌ای این تجهیزات سازمان نظامی را تأمین می‌کردند و سربازان جدا از تجهیزات نظامی بودند. این

)ل یقهٔ حضر زا ی قرو ا ه مادا(

Bedminster Press, 1968. Cited in I. Zeitlin, Ibid., 1997.

1. I. Zeitlin, Ibid., P. 220.

2. Ibid.

3. Ibid.

وضعیت به جدایی کارگران از وسایل تولید و زمین در غرب در دوران مدرن، در مقابل وابستگی کشاورزان به زمین در شرق شباهت دارد. همهٔ این تفاوت‌ها ناشی از شیوهٔ اقتصادی متفاوت شرق بود که بر بستر سیستم آبیاری مورد بحث مارکس و انگلس قرار داشت. بنابراین، وبر نیز محوری‌بودن عامل اقتصادی شیوهٔ تولید آسیایی را کاملاً تأیید می‌کند. امّا آنچه وبر بیشتر برآن تکیه می‌کند، عوامل سیاسی، نظامی و دینی است.[۱] وی معتقد است که در شرق (چین و هند) هنجارهای مشخص دینی حاکم، رشد خودبه‌خودی سرمایه‌داری را به شکل غرب ناممکن ساخت. از میان ادیان نیز به‌طور مشخص‌تر، اسلام را فاقد خردگرایی لازم برای رشد سرمایه‌داری می‌دانست. او اسلام را مذهب طبقهٔ جنگ‌جویان می‌شمرد که اصول اقتصادی آن، در نهایت با فئودالیسم هم‌خوانی دارد.[۲]

ماکسیم رودنسون در چالش با نظریهٔ وبر مبنی بر اینکه رشد سرمایه‌داری نیازمند اصلاحات پروتستانی است، معتقد است که اسلام مغایرتی با سرمایه‌داری ندارد.[۳] وی اما نظریهٔ وبر را در زمینهٔ جنگ‌جویی اسلام یا اسلام دین جنگ‌جویان نفی نمی‌کند. به عقیده وبر همبستگی گروهی لازمه جنگ‌جویی مانع پیدایش هویت فردی لازمه رشد سرمایه‌داری میان مسلمانان بوده است.»[۴]

مالکیت دولتی بر وسایل تولید در عصر مدرن (گریزی کوتاه)

آیا مالکیت دولتی بر ابزار تولید در عصر کنونی میراثی از شیوهٔ تولید آسیایی است؟

مطالعهٔ رابطهٔ دولت با وسایل تولید در عصر مدرن از این دریچه حائز اهمیت است که اولاً این رابطه بیانگر مناسباتی است که برخلاف فئودالیسم اروپایی، در تولید آسیایی حاکم بود و ثانیاً در بسیاری از کشورهای درحال رشد، از جمله ایران، این ویژگی در ابعاد کوچک‌تری و در کشورهای سوسیالیستی مانند چین و روسیه در ابعاد بزرگ‌تری وجود داشته است. با شناخت ویژگی‌های شیوهٔ تولید آسیایی و استبداد شرقی، طرح رابطهٔ

۱. پیشین.

2. Max Weber. The Sociology of Religion, Trans. Ephrain Fischoff. Boston, Beacon Press, 1963.

3. Maxime Rodinson. Islam and Capitalism, Translated by Brian Pearce, Austin, University of Texas Press, 1978.

4. Bryan S. Turner, Weber and Islam: A Critical Study, London, Routledge & Regan Paul, 1974.

مالکیت دولتی بر ابزار تولید و میزان رشد از یک‌سو، و سیاست دیکتاتوری و غیردمکراتیک دولتی از سوی دیگر احتمالاً می‌تواند به شناخت آنچه در این جوامع اتفاق افتاده است، کمک کند.

در این بخش تنها اشاراتی به این مناسبات می‌شود، زیرا مطالعهٔ دقیق این رابطه کاری است نسبتاً دشوار و نیازمند تحقیق جداگانه‌ای است که از عهدهٔ این کتاب خارج است. بنابراین تنها به گوشه‌هایی از نتایج تحقیقاتی اشاره می‌شود که به‌طور مشخص دربارهٔ جامعهٔ روسیهٔ شوروی و چین انجام گرفته است. تحقیق مذکور ضمن بررسی نظری «جامعهٔ آسیایی»، تلاشی است در شناخت ماهیت سیاست حاکم بر این جوامع و پاسخی بر دلایل کژروی‌های سوسیالیستی آنها، ولی هدف اصلی ارائهٔ این نظریه در صفحات پایانی این بخش، ایجاد کنجکاوی بیشتر در ذهن خواننده از طریق طرح چند پرسش است.

از دیدگاه مارکسیستی، دولت ابزار طبقهٔ حاکم برای سلطهٔ سیاسی است. با توجه به این اصل و ارتباط آن با سابقهٔ شیوهٔ تولید آسیایی در روسیه و چین، اثرات آن در شرایط عصر مدرن چه بوده است؟ طبقهٔ حاکم در جامعه‌ای‌که دولت صاحب ابزار تولید باشد، کدام است؟ دولت، ابزار حاکمیت کدام طبقه است؟ و خط و مرز طبقات در چنین شرایطی چگونه تعیین می‌شود؟

وجه مشخصهٔ شیوهٔ تولید آسیایی مالکیت دولتی یا مالکیت گروهی بر وسایل تولید، یعنی زمین و آب است. وجه مشخصهٔ دولت سوسیالیستی نیز تملک دولتی وسایل تولید یا مالکیت جمعی ابزار تولید است. وسایل تولید در جامعهٔ مدرن از حد زمین کشاورزی و منابع طبیعی آب بسیار فراتر رفته است.

در شیوهٔ تولید آسیایی به‌دلیل مالکیت دولتی بر وسایل تولید، استبداد دولتی ظاهر شد. رابطهٔ مالکیت دولتی بر ابزار تولید و استبداد دولتی مستقیم و روشن بود. ارزش اضافی به‌صورت بهرهٔ مالکانه در اختیار مالک (عمدتاً شاه) قرار می‌گرفت. وجه سیاسی این رابطه به‌صورت استبدادی نمایان می‌شد. در صفحات پیشین ارتباط این دو پدیدهٔ اقتصادی و سیاسی و جزئیات مربوط به این مناسبات توضیح داده شد. پرسشی که این بخش بدان پاسخ می‌دهد، این است که اگر مالکیت انحصاری دولت بر ابزار تولید در عصر کشاورزی

به استبداد سیاسی انجامید، آیا در عصر مدرن و صنعتی، مالکیت انحصاری دولت بر ابزار تولید باز منجر به انحصار قدرت سیاسی و دیکتاتوری نخواهد شد؟

مطالعات و مشاهدات عینی و تجربی در کشورهای سوسیالیستی سابق، مانند اتحاد جماهیر شوروی و چین نشان داده است که دیکتاتوری طبقه‌ای جدید،[1] یعنی «طبقهٔ بوروکرات»[2] ضرورت حفظ مالکیت انحصاری دولت بر ابزار تولید بوده است. به‌طوری که این طبقه بخشی از ارزش اضافی تولیدشده را از طریق انحصار مقامات حزبی و دولتی در اختیار خود می‌گیرد.[3] (دربارهٔ «طبقهٔ بوروکرات» در جلد سوم این کتاب به تفصیل بحث شده است). اگرچه این سیاست زیر نام دیکتاتوری پرولتاریا از طریق حزب حاکم توجیه می‌گردید، مغایر با اصول شناخته‌شدهٔ سوسیالیستی مبنی بر حقوق مساوی شهروندان است.

مارکسیست‌ها رابطهٔ مالکیت بر ابزار تولید و قدرت سیاسی طبقهٔ حاکم را در جوامع سرمایه‌داری، عامل استثمار و دمکراسی طبقاتی شناخته‌اند که سوسیالیسم خواهان نفی چنین مناسباتی است. این دوگانگی زمینه‌ساز تردید در مورد سرشت این جوامع گردید. کارل ویتفوگل (Karl Wittfogel) یکی از نظریه‌پردازان کمینترن، در سال‌های ۱۹۳۰ به بررسی شیوهٔ تولید آسیایی و وضعیت حاکم در شوروی و چین پرداخت. ویتفوگل که بعدها خود منتقد سوسیالیسم دوران استالین شد، معتقد بود که بین شیوهٔ تولید آسیایی حاکم در روسیه و چین و نوع سوسیالیسم موجود رابطه‌ای وجود دارد.[4] وی در کتاب بسیار سودمند خود، به‌نام *استبداد شرقی: یک مطالعه تطبیقی از قدرت مطلق*، که حاصل سی سال مطالعات او بود، تلاش کرده است رابطهٔ بین بوروکراسی دولت شوروی در زمان استالین را با مالکیت دولتی بر ابزار تولید (وجه ممیز شیوهٔ تولید آسیایی) نشان دهد. هدف چندگانهٔ او تشریح شیوهٔ متفاوت تولید آسیایی و نتایج غیر دمکراتیک حاصل از این مناسبات در شوروی، و تأثیر عوامل فرهنگی عقب‌ماندگی جوامع شرقی در مقایسه با غرب بوده است. نظرات وی

1. Milovan Djilas, The New Class: An Analysis of the Communist System, New York: Frederich A. Praeger, 1957.

2. Pierre Bourdieu, In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology, Cambredgr: Polity Press, 1990.

3. Robert Michels, Political Parties, N.Y: Dover Publications, 1959.

۴. کارل ویتفوگل، پیشین.

مورد نقد بسیاری از صاحب‌نظران مارکسیست و غیرمارکسیست قرار گرفت. همچنان که در صفحات بعد خواهیم خواند ویتفوگل تنها یا اولین کسی نبود که به‌وجه فرهنگی جوامع شرقی به‌عنوان عامل تفاوت با غرب تکیه می‌کند. هم‌چنین، او تنها کسی نبود که در درون حزب کمونیست شوروی به طرح و نقد سیاست‌های حزبی مبنی بر سرپوش نهادن به‌وجود شیوهٔ تولید آسیایی پرداخت. این مطالب در سال ۱۹۳۱ در کنفرانس لنینگراد ارزیابی شد و علی‌رغم نظر غالب، از آن پس کسانی چون گ.پاپایان، ل.مدیار، س.ی.گووالف به دفاع از تز شیوهٔ تولید آسیایی در شرق پرداختند.[1]

ویتفوگل که یکی از اساسی‌ترین تحقیقات را در این زمینه به‌ثمره رساند، متقاعد شد که جوامع شرقی را باید به‌مثابه «تمدن آبی» و «دیوان‌سالاری آبرسان» از غرب متمایز کند. وی دیوان‌سالاری و مدیریت کشاورزی را ویژگی برجستهٔ این تمدن می‌داند. دیوان‌سالاری و مدیریتی که وظیفهٔ اصلی‌اش آب‌رسانی بوده است.

نظریهٔ استبداد شرقی توسط کارل ویتفوگل در مورد سیستم مرکزی آبیاری در چین نیز مورد مطالعه قرار گرفت.[2] او ضمن بسط دادن نظریهٔ مارکس و انگلس در این‌باره می‌نویسد که دو عامل اساسی در مورد شیوهٔ تولید آسیایی قابل توجه است؛ اول رابطهٔ انسان با محیط طبیعی‌اش که به‌دلیل وضعیت متفاوت مالکیت جمعی برمنابع آب و شبکهٔ آبیاری می‌تواند روی فرایند کار تولیدی جامعه اثر بگذارد. مسئلهٔ دوم یا پرسش دوم، که از مسئلهٔ اول ریشه می‌گیرد، این است که آیا ممکن است طبقهٔ حاکم بدون مالکیت خصوصی بر وسایل تولید، ماشین دولتی و اقتصاد جامعه را به عنوان یک طبقهٔ دیوان‌سالار کنترل کند؟[3]

کارل ویتفوگل معتقد است که دیکتاتوری سیاسی زمان استالین در شوروی سابق ناشی از ارتباطی بوده است که میان دولت و کنترل ابزار تولید وجود داشت و این همان شیوهٔ تولید آسیایی یا تداوم آن است.

رابطهٔ طبقهٔ حاکم با مالکیت وسایل تولید، رابطه‌ای مستقیم است که از دیدگاه مارکسیستی مالکیت بر وسایل تولید ضامن حاکمیت سیاسی می‌گردد. خلاف آن می‌تواند برای کسانی که از مارکسیسم قالب اندازه‌گیری واقعیت‌های اجتماعی ساخته‌اند، بسیار

۱. استفن پ. دون، *سقوط و ظهور شیوه تولید آسیایی*، ترجمهٔ عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۶۸.

۲. کارل ویتفوگل، پیشین.

۳. پیشین.

دشوار باشد. طرح این مسئله برای ویتفوگل درواقع جنبهٔ جدلی نیز با حزب کمونیست شوروی داشت. او با طرح این پرسش بر آن بود تا ثابت کند که رهبران حزب کمونیست شوروی به‌عنوان یک طبقهٔ دیوان‌سالار قادرند بی‌آنکه مالکیت وسایل تولید را داشته باشند، همانند شیوهٔ تولید آسیایی، نهاد سیاسی (دولت) را کنترل کنند. در شیوهٔ تولید آسیایی نیز مالکیت خصوصی بر وسایل تولید مفهومی نداشت. آنچه بود مالکیت دولتی و جمعی بود که در مورد روسیه به شکل جماعت‌های میر (MIR) تا سال ۱۸۶۸ ادامه داشت. او استدلال می‌کند که با انقلاب ۱۹۱۷ در روسیهٔ تزاری، طبقهٔ جدید بوروکراتیکی به‌قدرت رسید که تداوم سیستم گذشته بود.[۱] (این نظر دیدگاه ماکس‌وبر را نیز شامل می‌شود).

استدلال ویتفوگل دربارهٔ جلوگیری استالین برای مطالعه و تحقیق پیرامون شیوهٔ تولید آسیایی، درواقع برای پرده‌پوشی این واقعیت بود.[۲] پس از مرگ استالین تحقیقات پیرامون استبداد شرقی به‌عنوان بخشی از آموزش‌های مارکسیستی درآمد و به غلبهٔ برداشت‌های تک‌خطی از تکامل تاریخ پایان داد.[۳]

بنابراین اگر رابطهٔ طبقهٔ حاکم با مالکیت ابزار تولید منجر به حاکمیت آن طبقه می‌شود، در شرایط غلبهٔ مالکیت دولتی بر ابزار تولید، چه طبقه‌ای حکومت می‌کند؟ طبقه یا گروه اجتماعی مشخصی که با استفاده از اهرم قدرت دولتی منابع اقتصادی و در نتیجه امتیازهای حاصل از آن را در اختیار می‌گیرد. اگر در دوران پیشامدرن در جوامع آسیایی، ابزار اصلی تولید آب بود و دولت از طریق کنترل این منبع طبیعی به استبداد خود ادامه می‌داد، در عصر جدید منابع دیگر طبیعی مانند نفت می‌تواند چنین نقشی داشته باشد. دولت در این جوامع با استفاده از منابع مالی زیر کنترل خود، مستقل از ارادهٔ مردم و بدون اتکا به مالیات‌های مستقیم، جامعه را به خود وابسته می‌کند. پایان‌بخشیدن به دیکتاتوری دولتی، خلع ید کردن آن از منابع درآمدی مستقل یا پایان بخشیدن به اقتصاد رانتی است. بدون وارونه‌شدن رابطهٔ سیاست و اقتصاد و استقلال آنها از یکدیگر، مردم‌سالاری حفظ نمی‌گردد.

۱. پیشین. ۲. پیشین.

۳. ویتفوگل هم‌چنین در مؤسسهٔ تحقیقاتی فرانکفورت، معروف به مکتب فرانکفورت که معتقد به دیدگاه انتقادی است، کار کرد و بعدها به آمریکا مهاجرت کرد. مکتب فرانکفورت با برداشتی اومانیستی از مارکسیسم، سیستم سوسیالیستی شوروی را مغایر با مارکسیسم می‌دانست.

فصل ششم

رشد تمدن معاصر غرب

چرا سرمایه‌داری در غرب رشد کرد؟

تا این‌جا عمدتاً به چرایی پیدایش فئودالیسم در غرب، عدم پیدایش آن در شرق و تفاوت شیوهٔ تولید آسیایی با فئودالیسم پرداخته شد. در این فصل به‌طور مشخص جزئیات و چگونگی پیدایش سرمایه‌داری، هستهٔ مرکزی تمدن معاصر غرب، توضیح داده می‌شود.

چکیده‌ای از این فصل، برای تسهیل درک بهتر مطالب، در اینجا ذکر می‌شود:

- سرمایه‌داری آغازگر تمدن معاصر غرب است؛
- زمینهٔ پیدایش سرمایه‌داری در غرب وجود فئودالیسم به‌عنوان نظامی شکننده بود؛ اروپا به بخش‌های مختلفی تقسیم شده بود که زیر سلطهٔ زمین‌دار فئودال قرار داشت؛
- سرمایه‌داری نخستین بار در انگلستان نمودار شد، زیرا آنجا اصلی‌ترین مرکز تولید کالای محوری سرمایه‌داری در آن زمان، یعنی پشم بود؛
- اولین صنعتی که در خدمت این کالا قرار گرفت و آن را جهانی کرد صنایع ریسندگی و بافندگی بود؛
- رشد علوم انقلابی بود که بدون آن انقلاب بورژوازی ناکامل بود؛
- انقلاب صنعتی توسعه‌ای بزرگ در بطن سرمایه‌داری بود که با صنعتی کردن آن دوام سرمایه‌داری را تضمین کرد، عکس این قضیه صادق نیست؛
- سرمایه‌داری از ده آغاز شد، ولی نیرویی که ده را متحول کرد از شهر به آنجا رفته بود. بنابراین ده برتری خود را نسبت به شهر از دست داد؛

ـ سرمایه‌داری به‌دنبال افزایش جمعیت و نیاز به کالا به‌صورت سیستم مناسب پاسخگو به این نیاز درآمد؛

ـ انگیزهٔ سودبری سرمایه‌داری را گسترش داد. امّا بدون تحولات اجتماعی، دینی، سیاسی و فرهنگی تمدن معاصر، این انگیزه می‌توانست به برده‌داری بدل شود. احیای میراث فکری و فلسفی یونان و مناسبات قانونی روم این شرایط را فراهم آورد؛[1]

ـ بدون آزادی دوگانهٔ دهقانان (آزادی کار و آزادی از هر نوع مالکیت) تأمین نیروی ارزان کار میسر نمی‌شد، جدایی تولیدکنندگان از وسایل تولید اساس نظام سرمایه‌داری است؛

ـ بدون از میان رفتن نظام سرواژ، سرمایه‌داری نمی‌توانست به قدرت اصلی جامعه بدل شود؛

ـ مالکیت خصوصی متکی به کار شخصی باید با مالکیت خصوصی متکی به استثمار کار دیگران تغییر یابد؛

ـ بدون انگیزهٔ سود فردی و تولید برای فروش و نیز رقابت میان تولیدکنندگان، زمینهٔ پیدایش انقلاب صنعتی به‌وجود نمی‌آمد و بدون انقلاب صنعتی، سرمایه‌داری نمی‌توانست به سیستمی جهانی بدل شود؛

ـ بدون استثمار بی‌رحمانهٔ کارگران، زمینهٔ انباشت سرمایه، ضرورت پیدایش و تداوم سرمایه‌داری ممکن نبود. همان‌گونه که تمدن یونان و روم بدون برده‌داری ساخته نمی‌شد؛

ـ سرمایه‌داری بدون تبدیل اقتصاد تجارتی به اقتصاد صنعتی، یعنی گرایش یافتن تجار از مبادلهٔ کالا به تولید کالا، تحول انقلابی نمی‌یافت؛

ـ بدون جهانی‌شدن سرمایه و استفاده از منابع و ذخایر طبیعی جهان، از جمله فلزات قیمتی و نیروی کار ارزان سرمایه‌داری رشد نمی‌کرد؛

ـ در ایران این تحولات رخ نداد. انسان برای تولید مواد موردنیازش به کشاورزی وابسته ماند. زمین مطلوب و آب لازم برای افزایش تولید اندک بود. آبیاری مصنوعی در ایران نیروی عمده را از کشاورزان و جامعه می‌گرفت. موانع اصلی پیدایش سرمایه‌داری در ایران نظام ارضی، وجود قبایل کوچنده، ادغام تجارت و کشاورزی و پیشه و زراعت بود؛

۱. کارل مارکس و فردریک انگلس، *ایدئولوژی آلمانی*، ترجمهٔ هیئت تحریریهٔ نشریهٔ کارگر، ۱۹۷۶.

ـ در بعد اجتماعی و سیاسی و فرهنگی در ایران انقلاب به‌معنای کلاسیک آن، که در غرب بارها اتفاق افتاد، رخ نداد. آنچه بود عملاً جنگ‌های قبیله‌ای، فرقه‌ای و دینی بود. دلیل اصلی آن نابرابری قدرت متمرکز دولتی و پراکندگی گروه‌های اجتماعی بود، که آن نیز زاییدهٔ وضعیت طبیعی و ارضی ایران بود.

براساس آنچه در آغاز این نوشته اشاره شد، در میان ویژگی‌های تمدن معاصر غرب مناسبات سرمایه‌داری نقش اسبی را بازی کرد که کالسکهٔ تمدن را با خود کشید. نتیجهٔ این فرضیه این است که پیدایش سرمایه‌داری سرآغاز تمدن معاصر غرب بوده است. رشد علوم، انقلاب صنعتی و تحول مدنی و سیاسی وجوه دیگر این تمدن و از نتایج مستقیم پیدایش سرمایه‌داری بود، زیرا به‌گفتهٔ موریس مورگان، انسان‌شناس شهیر قرن نوزدهم، جامعهٔ بشری مطابق با پیشرفت روش‌های تولید نیازمندی‌های زندگی خود را نیز گسترش می‌دهد. در این بخش به چگونگی پیدایش و پیشرفت یکی از این روش‌های تولید، یعنی سرمایه‌داری، پرداخته می‌شود. توجه داشته باشیم که سرمایه‌داری برابر با عامل اقتصادی نیست، بلکه مناسباتی اجتماعی است.

اگرچه نمی‌توان تاریخ دقیقی برای شروع مناسبات سرمایه‌داری در غرب بیان کرد، ولی بیشتر نظریه‌پردازها قرون سیزدهم و چهاردهم را آغاز تحولی می‌دانند که اقتصاد طبیعی[1] و خودکفای روستایی، به‌طور روزافزونی، جای خود را به اقتصاد مبادله‌ای داد.[2]

با اینکه در سده‌های چهارده و پانزده نخستین شواهد آغاز تولید سرمایه‌داری در برخی

۱. در اقتصاد طبیعی تولید برای مصرف تولیدکننده و در اقتصاد مبادله‌ای تولید برای فروش است. در اقتصاد طبیعی دهقانان صاحب ابزار سادهٔ تولیداند. در اقتصاد مبادله‌ای کارگران (دهقانان پرولتاریا) فقط صاحب نیروی تولیداند که برای امرار معاش آن را با مزد مبادله می‌کنند. محصولات در اقتصاد طبیعی عمدتاً دارای ارزش مصرف است. در اقتصاد مبادله‌ای محصولات صاحب ارزش مبادله نیز هست. یعنی در اقتصاد طبیعی ارزش محصولات به‌حد مصرف آن تعیین می‌شود. در اقتصاد مبادله‌ای ارزش کالا از روی قیمت بازار تعیین می‌شود. هر دوی این ارزش‌ها در یک مراودهٔ اجتماعی معنا می‌یابد. محصول در اقتصاد مبادله‌ای کالا خوانده می‌شود. کالا برای مصرف شخصی تولیدکنندهٔ آن نیست، بلکه برای مبادله با کالا و یا خدمات دیگر تولید می‌شود. در اقتصاد مبادله‌ای کالا به پول و پول به سرمایه تبدیل می‌شود. سرمایه قادر به خرید نیروی کار کارگران یا دهقانان است تا با تبدیل آن به کالای موردنظر سود بیافریند. در پیدایش سرمایه‌داری این تغییرات به‌چشم می‌خورد و جامعه را متحول می‌سازد. برای تفاوت مبادله در جامعهٔ فئودالی با جامعهٔ سرمایه‌داری نک. مارکس، *کاپیتال*، جلد اول، فصل اول.

2. Irving Zeitlin, Ideology and the Development of Sociological Theory, 6th edition, Printice Hall, 1997.

از شهرهای مدیترانه‌ای به‌صورت جسته گریخته مشاهده می‌شود، عصر سرمایه‌داری را باید از قرن شانزدهم تاریخ‌گذاری کرد، اگرچه در سال‌های پایانی سدهٔ چهاردهم، سرواژ در انگلستان عمدتاً از بین رفته بود.[۱]

در قرن پانزدهم زندگی شهری در انگلستان شکوفا شد، ولی بارزترین ویژگی‌های سرمایه‌داری در اواخر قرن پانزدهم و اوایل قرن شانزدهم بروز کرد. انحلال مناسبات فئودالی و در نتیجه به‌جای گذاردن توده‌های وسیع از پرولتاریایی که هیچ‌جا و مکانی برای زندگی نداشت، مربوط به این دوره است. رشد سرمایه‌داری بدون این نیروی بی‌چیز ممکن نبود. در این میان باید از نقش جمعیت کثیر و فقیر کارگران مهاجر ایرلندی سخن گفت که به‌گفتهٔ انگلس بدون آنها «گسترش سریع صنعت انگلستان ممکن نبود.»[۲]

در ایتالیا پیش از این تاریخ مناسبات تولید سرمایه‌داری در اغلب شهرهای باقی‌مانده از دوران رومیان آغاز گردید.[۳] «فرهنگ رنسانس پیش از هر جا در ایتالیا رو به‌پیشرفت نهاد، چرا که نخستین مانوفاکتورها در شهرهای غنی ایتالیا پدید آمد و بورژوازی از حدود قرن چهاردهم بود که در آنجا به‌منصه ظهور رسید.»[۴] رنسانس به دو پدیده علاقه‌مند بود. نخست شرافت انسان و سپس قدرت طبیعت؛ پدیده‌هایی که کلیسا آنها را نادیده می‌گرفت. مارکس دلیل پیدایش سرمایه‌داری را در ایتالیا پیش از کشورهای دیگر «انحلال مناسبات سرواژ» در آن کشور می‌داند. در آنجا هر چه سریع‌تر سرف‌ها را آزاد می‌کردند تا مبادا بر اثر گذشت زمان حقی برای خود قایل شوند. در همان دوران کوتاه و باتوجه به پیشینهٔ تجارتی ایتالیا، رفاه اقتصادی زمینه‌ساز پیدایش علوم و کشفیات جدیدی شد که مسیر تاریخ را عوض کرد. کشف جیور دانو برونو (۱۵۴۸–۱۶۰۰)، به‌دنبال کشف نیکلای کوپرنیک (۱۴۷۳–۱۵۴۳) مبنی بر وجود خورشیدهای متعدد، به‌جای منظومهٔ شمسی و کشف ستارگان جدید و مشاهدهٔ سطح ماه و اعلان سنگلاخ بودن آن توسط گالیله (۱۵۶۴–۱۶۶۲) پیرو نظریهٔ کوپرنیکی و منتقد فلسفهٔ ارسطویی، مبنی بر اینکه خورشید مرکز جهان نیست ضربات

۱. کارل مارکس، *سرمایه (کاپیتال)*، ج ۱، ترجمهٔ ایرج اسکندری، از نشریات حزب تودهٔ ایران، ۱۳۵۲، ص ۶۴۹.
۲. ف. انگلس، *وضع طبقه کارگر در انگلستان*، (بدون مترجم) انتشارات کمونیسم، بدون تاریخ ترجمهٔ چاپ اصلی کتاب ۱۸۴۵، ص ۸۳.
۳. مارکس ـ انگلس، *ایدئولوژی آلمانی*، پیشین.
۴. گ.م. دنسکوی و ا.و. آگیبالووا، تاریخ سده‌های میانه، ترجمهٔ رحیم رئیس‌نیا، انتشارات پیام، ۲۵۳۵، ص ۳۲۹.

بزرگی بر خرافات کلیسای مدافع سیستم کهنهٔ فئودالی وارد کرد. تفکر علمی گالیله، برخلاف علم کلام کلیسا که حقیقت را از بطن کتاب می‌جویید و یا فلسفهٔ ارسطویی که تنها بر عقل تکیه می‌کرد، حقیقت را در طبیعت و جهان مادی و با روش مشاهده و تعقل می‌جست. علاوه بر آن، گالیله نظم ارسطویی منظومهٔ شمسی و کائنات را نیز به‌هم ریخت،[۱] علی‌رغم این دستاوردهای علمی چند عامل مانع پیشرفت سرمایه‌داری در ایتالیا شد. نخست این کشور مورد یورش اسپانیایی‌ها و فرانسوی‌ها قرارگرفت و شکوفایی آن به‌تاراج رفت و سپس انقلاب بازار جهانی در اواخر قرن پانزدهم به برتری بازرگانی ایتالیا، که کشوری کوچک بود، خاتمه داد. این تغییرات موجب واکنش معکوس در ایتالیا شد، به‌طوری که کارگران را روانهٔ روستاها ساخت.[۲]

برای رشد سرمایه‌داری وجود سه عامل ضرورت داشت. نخست گسترش جغرافیایی برای استفاده از منابع طبیعی و بازار جهانی، دوم تقسیم کار جهانی و استفاده از نیروی کار ارزان و سوم ایجاد دولت‌های هسته‌ای متمرکز.[۳] شکل و ساختار اقتصاد جدید نیازمند قدرت سیاسی متمرکز بود که بتواند از طریق ایجاد ارتش قوی متصرفات جدید را کنترل کند. پیدایش دولت‌های سلطنتی مطلقه در اروپای غربی مصادف با رشد سرمایه‌داری میان سده‌های شانزدهم تا هیجدهم بود. اسپانیا و هلند و سپس انگلستان ازجملهٔ این دولت‌های جدید بودند.

هلند در قرون سیزدهم تا پانزدهم از نظر اقتصادی تکامل یافته بود. هلند در آن هنگام شامل هفده ایالت بود که بلژیک کنونی، بخشی از شمال فرانسه، لوکزامبورگ و آلمان را در برمی‌گرفت. بورژوازی هلند فاقد تشکل کافی برای مقابله با قدرت سیاسی فئودالیسمی بود که از پشتوانهٔ کلیسای کاتولیک برخوردار بود، امّا بورژوازی در ایالات شمالی با انقلاب دینی و پیدایش کالونیسم، متشکل‌تر شد و به تأسیس اتحادیهٔ صنفی خود پرداخت. نمایندگان ایالات شمالی در ۱۵۸۱ م فیلیپ دوم را از سلطنت خلع کردند و پس از یک دورهٔ

1. Jerome J. Langford, Galileo, Science and The Church, N.Y., Desclee Company, 1966.
۲. کارل مارکس، *کاپیتال*، ج ۱، پیشین.
3. Immanuel Wallerstein, the Rise and the Future Demise of the Capitalist World - Economy, in Stephan K.Sanderson, Sociological Worlds: Comparative and Historical Reading on Society, Roxbury Publishing Company, 1995, pp. 50-64.

کشمکش سرانجام در ۱۶۰۹ م هلند به‌عنوان نخستین جمهوری بورژوازی اعلام موجودیت کرد.[۱]

در پایان قرن شانزدهم هلند، انگلستان و فرانسه به قدرت‌های مسلط در بازرگانی جهانی بدل شدند. شیوه‌های جدید تجارت، کشتی‌رانی، جنگ‌آوری و روش‌های بی‌رحمانهٔ سودبری این چیرگی را ممکن ساخت. قدرت اصلی این کشورهای کوچک ناشی از برتری‌های فنی، اقتصادی و روش‌های تولید مؤثرتر و سوداگری‌های مالی و استفاده‌های سازمان‌یافته‌تر و معقولانه‌تر از نیروی انسانی بود. همین برتری‌ها زمینه‌ساز سلطهٔ آنها بر سرزمین‌های دیگر شد.

سرمایه‌داری در اروپا از ده آغاز شد و با شهر و تجارت شهری پیوند خورد. به‌عبارت دیگر، بورژوازی ده را به شهر متصل ساخت و نیروی دهقانان را در خدمت خود گرفت. سه گروه به طبقهٔ بورژوازی اشراف تبدیل شدند: بازرگانان شهری، بخشی از زمین‌داران بزرگ و صنعت‌کارانی که پیش از پیدایش سرمایه‌داری به ذخیرهٔ مالی دست یافته بودند. در مقابل این طبقه، گروه کثیری از دهقانان بی‌زمین و آنان که در اثر تبدیل زمین‌های کشاورزی به چراگاه برای پرورش گوسفند و تولید پشم آواره شده بودند، قرار داشتند. بنابراین روابط سرمایه‌داری به‌طور هم‌زمان در کشاورزی نیز توسعه یافت و شبکه‌ای ملی را به‌وجود آورد.

نخستین مرحلهٔ پیدایش سرمایه‌داری تشکیل مانوفاکتورها (تولیدات دستی) بود. ویژگی بارز مانوفاکتورها شرکت جمع وسیعی از تولیدکنندگان زیر یک سقف بود، که یک سرمایه‌دار آن را ایجاد و اداره می‌کرد.

۱. د.ک. متروپولسکی و همکاران، زمینه *تکامل اجتماعی*، ترجمهٔ پرویز بابایی، بدون ناشر، ۱۳۳۶.
تلاش هاپزبرگ برای گسترش اسپانیا به یک امپراتوری جهانی به‌دلیل رشد بورژوازی در انگلستان عقیم ماند. اسپانیا با توجه به افزایش جمعیت و تغییر جمعیت‌شناختی جوامع نه بوروکراسی لازم امپراتوری جهانی را داشت و نه ارتش آن را. حتی همین تلاش هاپزبرگ اسپانیا را به ورشکستگی کشاند، و راه را برای رشد بورژوازی بیشتر فراهم ساخت. والر اشتاین معتقد است که سیستم جهانی اقتصاد سرمایه‌داری در سال ۱۵۵۷ شکل گرفته بود و تقریباً محال بود که بتوان آن را بی‌ثبات کرد. در سال ۱۶۴۰ اروپای شمال غربی چنان رشد کرد که به‌صورت دولت‌های مرکز درآمدند و اسپانیا و دولت - شهرهای ایتالیا - به حد کشورهای نیمه پیرامونی تقلیل یافتند.
دانیل شیرات می‌نویسد اگر هاپزبرگ با سیاست محافظه‌کارانهٔ خود در دفاع از کاتولیسم در برابر پروتستانتیسم و شهرهای انگلستان و دانمارک پیروز شده بود، احتمالاً سرمایه‌داری نمی‌توانست رشد کند، همانگونه که در چین در قرن ۱۴، امپراتور مینگ با دفاع از تقوای کنفسیوسی در برابر رشد علم مانع از رشد چین شد.
(Daniel Chirot, How Societies Change, Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1994)

این مقدمات پیدایش سرمایه‌داری بود. می‌بایست شرایط تاریخی جدیدی رخ دهد تا امکان پیروزی سرمایه‌داری را ممکن سازد. به قول مارکس این شرایط تاریخی تحولی بود که ضمن آن پول و کالا تبدیل به سرمایه شدند. تحولی که در آن دو کالای کاملاً متفاوت‌که دو نیروی کاملاً متضاد آنها را کنترل می‌کردند، در کنار هم قرار گرفتند: مالک پول، یعنی وسیلهٔ تولید و معیشت زندگی و صاحب کار آزاد، یعنی فروشندهٔ نیروی کار یا فروشندهٔ کار.[۱] هدف مالک پول، کسب ارزش بیشتر از طریق به‌جریان انداختن آن در شکل سرمایه بود. بورژوازی با سلاح پول در دژهای فئودال‌ها را گشود.

تفاوت انباشت اولیهٔ سرمایه در غرب و شرق

انباشت ثروت به‌صورت پول موجب رشد سرمایه‌داری صنعتی نشد، بلکه عوامل دیگری سبب گردید که در دوره‌ای خاص سرمایهٔ پولی به‌گردش صنعتی بیانجامد. انباشت اولیهٔ سرمایه که نتیجهٔ از بین رفتن شیوهٔ تولید کهنهٔ فئودالی بود، منجر به فرایند پیدایش سرمایه‌داری گردید. این تغییر اجازه می‌داد که ارزش در شکل ثروت پولی، شرایط عینی کار را بخرد و از سوی دیگر نیروی کار را به کارگر آزاد بدل سازد. تمام عناصر این تغییر به‌وجود آمده بود، امّا کلید این تحول نه در پیدایش شیوهٔ جدید بلکه در از هم پاشیدگی شیوهٔ تولید قدیمی (فئودالی) بود. از میان رفتن شیوهٔ تولید قدیم اجازه داد تا پول به سرمایه بدل شود. پول عامل فروپاشی شیوهٔ تولید قدیمی بود، زیرا باعث پیدایش کارگر آزاد و بی‌هدف شد.

این امر باعث شد تا کارگران به‌سرعت هر نوع مالکیتی را از دست بدهند، امّا این تحول نه نتیجهٔ وجود پول، بلکه تبدیل پول به سرمایه و ارزش مصرف به ارزش مبادله یا گردش پول بود. سرمایه عامل وحدت دست‌های کارگران انبوه و ابزار کار بود، که هر دوی آنها پیشاپیش وجود داشتند. بنابراین انباشت واقعی سرمایه نه انباشت ثروت، بلکه اتحاد نیروی کار و ابزار کار در شرایطی مشخص در زیر سلطهٔ سرمایهٔ در گردش است.[۲]

۱. ک. مارکس، *کاپیتال*، ج ۱، پیشین.
2. K. Marx, Pre-Capitalist Economic Formations, New York, International Publishers, 1958.

تفاوت تاریخی شرق و غرب در دوران معاصر از همین‌جا آغاز می‌شود. در غرب بازرگانان توانستند با استفاده از کار حاشیه‌ای دهقانان در کنار کار اصلی تولید کشاورزی، آنها را به‌سوی تولید صنایع دستی برای فروش جلب کنند. در شرق وابستگی شدید دهقانان به زمین از یک‌طرف و درگیری زمین‌داران در امور تجارت از طرف دیگر مانع از این رشد شد. در غرب تضاد تجار با فئودال‌ها در جداسازی دهقانان از زمین و آزاد کردن آنها به‌صورت کارگر در بازار بسیار مؤثر بود. در حالی‌که تجار شرقی همان زمین‌دارانی بودند که برای حفظ منافع ارضی خود می‌بایست دهقانان را وابسته به زمین نگاه می‌داشتند. و سرانجام اینکه در شرق برخلاف غرب، که پراکندگی قدرت فئودال‌ها و تضاد شاهزادگان با کلیسا بر سر تصرف زمین زمینه را برای پیروزی بورژوازی مهیا می‌ساخت، مقابله با قدرت متمرکز شاه و ایادی او و دستگاه دین ناممکن بود. در غرب مالکیت خصوصی سرمایه‌داری جایگزین مالکیت خصوصی فئودالی شد. در شرق مالکیت جمعی می‌بایست به مالکیت خصوصی تبدیل شود و این فرایندی است بسیار دشوار.

دهقانان آزاد؛ آزاد برای کار و آزاد از مالکیت

ریشهٔ اصلی سرمایه‌داری کار آزاد و تولید برای سود و نه مصرف است. رشد سرمایه‌داری نیز نتیجهٔ ترکیب کار و سرمایه در فرایند اجتماعی است. حال باید مشخص کرد که آیا در آغاز کار به‌سراغ سرمایه رفت و یا سرمایه به‌سراغ کار. اگر بخواهیم این مطلب را به‌گونه‌ای دیگر بیان کنیم باید گفت که شهر به‌سراغ ده رفت و یا ده به‌سراغ شهر، زیرا سرمایه در شهر بود و کار در ده. بررسی تاریخی نشان می‌دهد که شهر به‌سراغ ده رفت ولی در آنجا نماند. برخلاف آنچه در ایران صورت پذیرفت، سرمایهٔ شهری با سرمایهٔ روستایی ادغام نشد تا از تولید کشاورزی بهره بگیرد، بلکه سرمایهٔ شهری با از هم پاشاندن مناسبات روستایی، نیروی عظیم کار موجود در روستاها را آزاد ساخت. ابزار از هم پاشاندن مناسبات روستایی، نه نیروی نظامی، بلکه پول بود. پول در مناسبات تولیدی مخرب‌تر از هر سلاحی علیه روابط کهنه عمل می‌کند. این حرکت باعث آزادی کار موجود در روستا از وابستگی به‌زمین و یوغ زمین‌دار شد.

اما سرمایه بایست قادر باشد تا ضمن جداسازی دهقانان بی‌زمین از کشاورزی، کار و منبع درآمد دیگری به آنها واگذار کند. سرمایه خود محصول چرخهٔ تولید است. بنابراین، شکل‌گیری سرمایه‌داری از وضعیت زمین‌داری و سهم‌بری، نمی‌توانست حاصل شود. از این‌رو، سرمایه بایست از خارج وارد شود. این سرمایهٔ وارداتی، سرمایهٔ تجارتی و ربایی بود، امّا این سرمایه‌داران می‌بایست به‌عنوان خریداران کالای جدید، یعنی کار یا کار آزاد، وارد چرخهٔ تولید می‌شدند. پس می‌بایست شرایطی ایجاد می‌شد که دهقانان از زمین کنده شده، به‌صورت کارگران آزاد درآیند تا کار خود را به‌صورت کالا، آزادانه در اختیار سرمایهٔ تجارتی و ربایی قرار دهند. مارکس می‌نویسد «پایه سیستم سرمایه‌داری را جدائی رادیکال تولیدکننده از وسایل تولید تشکیل می‌دهد... مجموعه این پروسه تکاملی، براساس سلب مالکیت از زارعین قرار دارد.»[1]

سرمایه شرایط آزادی کار را از طریق خلع ید زمین‌داران اشرافی انجام داد. برای برقرار کردن مناسبات جدید سرمایه‌داری، یا به‌عبارت دیگر برای آنکه پول به سرمایه بدل شود، نیاز به دو تحول بود. از یک‌سو کار دهقانان می‌بایست آزادانه خرید و فروش شود و از سوی دیگر این سرمایه ابزار و مواد تولیدی را با این کار پیوند دهد. فرایند انجام این هدف، پیش از غلبهٔ مناسبات سرمایه‌داری به‌طور جانبی در روستاها و شهرها به‌وجود آمد. فرایندی که به تولید کارهای غیرکشاورزی، در کنار تولید کشاورزی منجر شد.

این روند برخلاف دوران رشد پراکندهٔ سرمایه‌داری در ایتالیا (که دوام نیز نیافت) می‌بایست به‌صورت یک جریان غالب درمی‌آمد. این قضیه زمانی عملی بود که از شکل محلی به‌شکل عمومی و بزرگ بدل می‌شد. چنین تحولی تنها در صورتی رخ می‌داد که سیستم یا شیوهٔ تولید قدیمی منحل می‌شد و شرایط را برای حرکت سرمایه فراهم می‌ساخت، زیرا در شکل و شیوهٔ تولید ماقبل سرمایه‌داری از جمله در شرق، پول می‌توانست انباشت شود، ولی نمی‌توانست به‌سرمایه بدل گردد. ثروت پولی، که توان خرید فئودال‌ها را بالا می‌برد، نمی‌توانست همان نقشی را ایفا کند که پول به‌صورت سرمایه به‌دنبال خرید کالا از جمله کار کارگران برای تولید سود ایفا کرد.[2]

۱. کیوان دادجو و همکاران، *سوسیالیسم علمی و مبارزهٔ طبقاتی*، شمارهٔ ۱، ۱۳۵۸، ص ۲۲۱.

2. K. Marx, Capital, Vol.III, cited in H.Selsam (eds), Dynamics of Social Change: A Reader...

سرمایهٔ جدید تجارتی و ربایی، فرایند جدایی کارگران را از زمین با تضعیف پیوند کلاینتالیستی (Clientelistic) یا حامی‌پروری[1] میان دهقان و مالک تسریع کرد. از یک‌سو سرمایهٔ ربایی مالکان را وابسته و مقروض کرد و از سوی دیگر سرمایهٔ تجارتی با ایجاد زمینه‌های کار جانبی برای دهقانان در کنار کار کشاورزی، دو نوع وابستگی و یک جدایی را به‌وجود آورد. با ادامهٔ این روند، دهقانان هر چه بیشتر از زمین کنده شدند و کار جانبی آنها به کار اصلی بدل گردید. مالکان نیز با از دست دادن زمین‌های خود موجب آزاد شدن هزاران هزار دهقان بی‌زمین و سرمایه‌ای شدند که راهی جز فروش کار خود برای امرار معاش نداشتند. مکانیزم این عمل بسیار ساده بود. در زیر به اختصار توضیح داده می‌شود.

مکانیزم پیدایش کار آزاد

تجار برای بهره‌گیری از کار حاشیه‌ای دهقانان، یعنی زمانی که آنها درگیر کار کشاورزی یا خدمت به ارباب نیستند، چرخ‌های ریسندگی و بافندگی را در روستاها و ابتدا در خانهٔ روستاییان نصب کردند، تا آنها در مواقع فراغت به این کار بپردازند و از این راه به درآمد جانبی و جدیدی دست یابند. تجار نه‌تنها مواد مورد نیاز آنها را فراهم می‌کردند، بلکه محصولات آنها را نیز پیشاپیش خریداری و به شهر منتقل می‌کردند. با تحولاتی که در روستاها رخ داد، از جمله خلع‌ید مالکان یا تغییر زمین‌های کشاورزی به چراگاه‌ها، به‌تدریج همین کار حاشیه‌ای به کار اصلی بسیاری از دهقانان بدل شد. دهقانان در این فرایند اندک اندک از کارگران سهم‌بر در زمین‌های زراعی به کارگران مزدبر در مانوفاکتورها بدل شدند.

در دومین گام از این حرکت، کار جانبی دهقانان به کار اصلی آنها تبدیل شد. تجار چرخ‌های ریسندگی و بافندگی را از خانه‌های روستاییان به خانه‌های واحدی، که به این

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

International Publisher, 1975.

۱. برای اطلاع بیشتر از کم و کیف کلاینتالیسم نک. کاظم علمداری، «گذار از پوپولیسم به کلاینتالیسم در ایران: حامی‌پروری؛ مشخصه قدرت سیاسی»، *ایران فردا*، سال هفتم، شمارهٔ ۴۴، (تهران، ایران)؛ (تهران، ایران)، تیرماه ۱۳۷۷، یا کاظم علمداری، «قدرت در دست کیست؟ گذار از پوپولیسم به کلاینتالیسم در ایران»، *فصلنامهٔ مهرگان* (نشریهٔ فرهنگی - سیاسی) سال ششم، شمارهٔ ۳، پاییز ۱۳۷۶، (واشنگتن، آمریکا).

منظور به‌وجود آورده بودند، بردند. در مراحلی از این تحول، تجار فقط مواد اولیه را برای روستاییان تهیه می‌کردند و کالاهای آماده را از آنها می‌خریدند. در مراحل بعدی و زمانی که روستاییان به‌کلی از کار کشاورزی جدا افتاده بودند، تجار نه مواد اولیه و نه ابزار تولید برای دهقانان فراهم می‌آوردند. سرانجام زمانی که مانوفاکتورها به کارخانه بدل شدند، کارگران از هرگونه مالکیتی جدا افتادند و تنها به مزدوری بدل شدند که چیزی جز فروش نیروی کار خود نداشتند. اگرچه در همین روند بعضی از دهقانان توانستند صاحب این مانوفاکتورها شوند. مانوفاکتورها شکل‌های اولیه‌ای از کارخانه‌های تولیدی بودند که نه در شهرها بلکه در روستاها شکل گرفتند و جدا از مراکز تولید شهری مانند شهرهای ایتالیا، قسطنطنیه، فنلاند، دوچ و شهرهای اسپانیا بودند. ویژگی دیگر این مانوفاکتورها تولید کالاهایی بود که به حداقل مهارت و آموزش تکنیکی نیاز داشت.[1]

بنابراین طی فرایندی که پول به سرمایه بدل شد، دو واقعهٔ مهم رخ داد. نخست آنکه دهقانان را از وابستگی به زمین آزاد ساخت و آنها را به‌صورت کارگران آزاد وارد بازار کار کرد. آزاد از وابستگی به‌مالک و آزاد از هرگونه مالکیت، که راهی جز فروش نیروی کار برایش باقی نمی‌ماند. دوم مناسبات فئودالی و تولید کشاورزی را به‌هم ریخت. زمین‌های کشاورزی یا به چراگاه‌ها بدل شدند یا پرنس‌ها و پادشاهان عصر بورژوازی به‌زور آنها را از فئودال‌ها گرفتند و یا خود فئودال‌ها زمین کشاورزی خود را بدل به چراگاه و منبع تولید محصول جدید، یعنی پشم درآوردند.

نکتهٔ قابل‌توجه آنکه مناسبات تجارتی، که در دوران باستان معمولاً به برده‌داری تبدیل می‌شد، در این دوره به تولید سرمایه‌داری بدل شد. این دوگانگی نه ناشی از سرشت سرمایهٔ تجارتی، که از ویژگی دوران معاصر برای پیدایش سرمایه‌داری بود.[2] انقلاب‌های مختلفی که در سده‌های ۱۶ و ۱۷ میلادی رخ داد و منجر به کشف مناطق جدید شد، فرایند توسعهٔ سرمایهٔ تجارتی را بالا برد. این یگانگی جهانی یا جهانی‌شدن بازرگانی عامل مهمی در تغییر و تحول فئودالیسم به شیوهٔ تولید سرمایه‌داری بود.[3] گشایش ناگهانی بازار جهانی،

1. Marx, op cit., 1958.

۲. کارل مارکس، *کاپیتال*، ج سوم، پیشین.

۳. پیشین.

رشد تصاعدی تولید کالایی، روحیهٔ رقابت ملل اروپایی برای کسب و کنترل کالاهای آسیایی و کشف طلا و نقره در قارهٔ آمریکا و به‌کارگیری سیستم استعماری همگی در نابودی قلات‌های فئودالی و تولید سرمایه‌داری مؤثر افتاد. مرحلهٔ اول این تحول پیدایش مانوفاکتورها بود که شرایط وجودی آن در قرون وسطا شکل گرفت و طی آن مناطقی در کشورهای مدیترانه‌ای به رشد و پیشرفت‌های جدیدی دست یافتند، ولی در قرن ۱۶ و ۱۷ گسترش ناگهانی تجارت و پیدایش بازار جهانی به‌طور کلی سبب‌ساز نابودی و سقوط شیوهٔ تولید قدیمی فئودالی و رشد و توسعهٔ تولید سرمایه‌داری شد.[۱] چنانکه مارکس می‌نویسد: «این تحول برپایه شیوه تولید سرمایه‌داری موجود به‌دست آمد.»[۲] مارکس اضافه می‌کند که اگرچه تجارت جهانی باعث این تحول شد، ولی این صنایع است که به‌طور مدام تجارت را به تحول انقلابی می‌کشاند.[۳] در آغاز، تجارت پیش‌شرط انتقال صنایع دستی و صنایع محلی روستایی و کشاورزی فئودالی به بنگاه‌های سرمایه‌داری بود، ولی سرانجام همین تجار یا خود بدل به صنعت‌گر شدند و یا تولیدگران کوچک روستایی را به راهی کشاندند که برای او تولید کنند.[۴] این ویژگیِ تحول سرمایه‌داری در غرب، به‌خصوص در انگلستان بود. «برخلاف انگلستان، تجارت در روسیه، زمینه اقتصاد شیوه تولید آسیایی را دست‌نخورده باقی گذاشت.»[۵] ویژگی روسیه، کم و بیش شامل شرایط و وضعیت دیگر جوامع شرقی از جمله ایران می‌شود. برای تحول به‌سوی سرمایه‌داری، این موتور حرکت توسعهٔ غرب، شرایطی لازم بود که تاجر را به صنعت‌گر بدل کند. این شرایط، که شرح آن می‌آید، در ایران به‌وجود نیامد. هنوز و هم‌چنان در آستانهٔ قرن بیست و یکم سرمایه‌داران ایرانی ترجیح می‌دهند که در امور مبادلهٔ کالا باقی بمانند. برای آنان اهمیتی ندارد که کالا در ایران و یا در خارج از ایران تولید شده باشد و یا اینکه محصول کشاورزی باشد یا مواد معدنی. بسیاری از مانوفاکتورها، که رسماً و عملاً به تولید می‌پردازند، به مراکزی تبدیل می‌شوند که تولیدشان وابسته به تجارت است، نه برعکس. بدون تحول انقلابی در شیوهٔ تولید، مناسبات مزدبری در قالب شیوه‌های قدیمی و زیر کنترل بازرگانان باقی می‌ماند و

۱. پیشین.
۲. پیشین.
۳. پیشین.
۴. پیشین.
۵. پیشین، ص ۲۳۹.

تولیدکنندگان برای تاجر یا خریداری مشخص تولید می‌کنند نه برای بازار و تجارت باز. در چنین شرایطی بازرگانان به صنعت‌گر بدل نمی‌شوند، بلکه به‌صورت تاجری درمی‌آیند که کالای مشخصی را خرید و فروش می‌کند که عده‌ای برای او تولید کرده‌اند. در حالیکه در شرایط متحول سرمایه‌داری، بازرگان و تجارت او در خدمت تولید قرار می‌گیرد، نه برعکس. در چنین صورتی تجارت نقشی حیاتی برای صنعت ایفا می‌کند.

سرمایهٔ تولیدی باید بر سرمایهٔ تجارتی غلبه یابد تا تجارت را نیز انقلابی و متحول سازد. عکس این جریان ممکن نیست. «علم واقعی اقتصاد زمانی شروع می‌شود که تحلیل نظری (تئوریک) از مرحله گردش به‌مرحله تولید گذر کند.»[۱]

بنابراین اگر بخواهیم مطالب فوق را خلاصه کنیم، می‌توان گفت که رمز رشد شیوهٔ تولیدی سرمایه‌داری در غرب در عوامل زیر نهفته است:

۱) تجار، برخلاف شرق، به‌حیطهٔ تولید کشیده شدند. در حالی‌که در ایران هنوز تجارت بر تولید برتری دارد. مارکس می‌نویسد: «در جوامع ماقبل سرمایه‌داری، تجارت بر صنعت حاکم است. در جوامع مدرن این رابطه وارونه می‌شود.»[۲]

۲) در غرب در دورهٔ پیش از فروپاشی فئودالیسم نهاد قدرت سیاسی نه متمرکز، بلکه بخش‌بخش بود و صاحبان قدرت، برخلاف شرق، ضعیف بودند.[۳] جدایی شهرها از مناطق فئودال‌نشین از یک‌سو و وجود نهاد قدرت نظامی مستقل از سوی دیگر تمرکز قدرت را به‌هم ریخته بود. رابطهٔ میان نیروهای سیاسی، نظامی و تجارتی مبهم و حتی خصمانه بود. این سه نیرو در شرق در یک دستگاه (دولت مرکزی) متمرکز شده بود.

۱. پیشین، ص ۲۴۰.
۲. پیشین، ص ۲۴۰.
۳. مارکس می‌نویسد: «در فرانسه نیز مانند انگلستان اراضی فئودال به قطعات کوچک بیشماری تقسیم شده بود ولی از لحاظ شرایط بمراتب نامساعدتر از انگلستان بود. در جریان قرن چهاردهم فرمها یا تریه‌ها terriers به‌وجود آمدند. تعداد آنها پیوسته رو به‌افزایش بود و از ۱۰۰۰۰۰ تجاوز نمود. این فرمها مال‌الاجاره‌های نقدی یا جنسی متفاوتی، از یک پنجم گرفته تا یک دوازدهم، میپرداختند. تریه‌ها، که برحسب ارزش و وسعت خود به اقطاع و خرده اقطاع (fiefs, arrierr fiefs) و غیره منقسم می‌شدند، گاه بیش از چند آرپان (آرپان کمتر از نیم جریب و در حدود ۴۲۰۰ متر مربع است) در اختیار نداشتند. همه‌ی این تریه‌ها بدرجه‌ی معینی حق قضاوت نسبت به ساکنین قلمرو خود داشتند و این محاکمات چهار درجه‌ای بود. فشاری که به مردم روستا از جانب تمام این خرده ستمگران وارد می‌شد قابل درک است. مون‌تی Monteil می‌گوید که در فرانسه‌ی آن زمان ۱۶۰۰۰۰ دادگاه بود در حالی‌که امروز ۴۰۰۰ دادگاه (که شامل محاکم صلح نیز می‌شود) کافیست.» (*کاپیتال*، ج ۱، ص ۶۷۵).

۳) در غرب زمین‌داران فئودال مانع از سرمایه‌گذاری تجار در ملک می‌شدند، زیرا هر دو می‌دانستند مالکیت بر زمین اساس طبقهٔ حاکمه و قدرت اوست.[1] فئودال‌ها بیشتر از دولت‌های متمرکز به وجود تجار نیازمند بودند تا کالای اضافی خود را با کالاهای استراتژیک دیگر معاوضه کنند. دولت‌های مرکزی در غرب نیازمندی‌های خود را از طریق جمع‌آوری مالیات انجام می‌دادند، البته نه آنگونه مالیات بر مالکیت ارضی که در شرق رایج بود.

۴) ممانعت تجار از سرمایه‌گذاری در ملک توسط زمین‌داران فئودال و ممانعت آنها از کسب قدرت سیاسی، آنها را وامی‌داشت تا در تجارت، که معاملات آن نامطمئن‌تر از ملک بود، سرمایه‌گذاری کنند. بنابراین تجار سرمایه و کالای اضافی خود را در بخش تجارت متمرکز و باز سرمایه‌گذاری می‌کردند. آنان از این طریق به انباشت پول دست می‌یافتند و انباشت ملک و سرمایه‌هایشان را در مناطق مختلف پخش می‌کردند. البته تجارت در تمام مناطق جهان ازجمله ایران رایج بود، امّا در هیچ کجا تجارت به‌خودی خود به شیوهٔ تولید سرمایه‌داری بدل نشد.[2]

شرایط کارگران آزاد در غرب در آستانهٔ پیدایش سرمایه‌داری

فرایند جدایی زحمتکشان روستایی و پیوستن آنها به پرولتاریای شهری بسیار دردناک و غم‌انگیز بوده است. در مرحلهٔ اول از هم پاشیدن زمین‌های مزروعی و تبدیل آن به چراگاه‌های گوسفندان برای تولید پشم، هزاران هزار دهقان بی‌زمین (سرف) را آوارهٔ مناطق دیگر کرد. مناسبات سرمایه‌داری بدون شرکت این کارگران آزاد و فروش ارزان کار خود ممکن نبود. جذب این کارگران روستایی در مانوفاکتورهای صنعتی از طریق اعمال قوانین خشک از شلاق زدن تا گوش بریدن و اعدام کسانی که تن به‌کار نمی‌دادند، عملی گردید. برای مثال در نیمهٔ اول قرن ۱۶ و در زمان سلطنت هانری هشتم حدود ۷۲،۰۰۰ نفر به اتهام ولگردی اعدام شدند.[3]

1. Max Weber, General Economic History, trans. Frank H. Knight, N.Y: Collier Book, 1961.
2. Eric R.Wolf, The Emergence and Expansion of Industrial Capitalism, in Stephen K. Sanderson, (ed), Ibid.
۳. کارل مارکس، *کاپیتال*، ج ۱، ص ٦٦٨، زیرنویس.

برای روشن شدن وضعیت و شرایطی که بورژوازی نوپا، بر کارگران اعمال نمود تا مناسبات جدید پولی را حاکم کند، اضافه کردن نقل‌قولی نسبتاً طولانی از *کاپیتال* مارکس را در اینجا مفید می‌دانم. این نقل‌قول بیانگر فرایند خلع‌ید فئودال‌ها از زمین‌های کشاورزی، آوارگی دهقانان، پیوستن آنها به مانوفاکتورها، اجبار، نیاز و اهمیت کارگران برای تولید، سود و رشد سرمایه‌داری، نقش دولت بورژوازی در به‌کار گماشتن کارگران از طریق تصویب قوانین خشک و اجرای بی‌رحمانهٔ آنهاست. این واقعیت نشان از تحول تاریخی بی‌رحمانه‌ای می‌دهد که سرمایه‌داری بر زحمتکشان تحمیل کرد. پشتوانهٔ توسعهٔ غرب، نه صرفاً پیدایش علوم عقلی و نهضت روشنفکری، بلکه استثمار و ریختن خون صدها هزار کارگری بود که به پای آن جان باختند. و عقب‌ماندگی ایران نیز نه آن‌چنان‌که برخی محققان می‌نویسند، ناشی از تنبلی ایرانیان،[1] بلکه به‌دلیل نبود شرایط رشد بورژوازی بود. مارکس دربارهٔ عملکرد بورژوازی با کارگران در غرب می‌نویسد:

«ممکن نبود این پرولتاریای آواره و بی‌برگ و نوا را، که در اثر انحلال خدم و حشم فئودالی و در نتیجه‌ی خلع یدهای عدوانی مکرر از لانه و کاشانه‌ی خود رانده شده بود، با همان سرعتی که پیدا می‌شد در مانوفاکتورهای جدیدالتأسیس جذب نمود. از سوی دیگر اینان که ناگهان از مدار عادی زندگی خویش کنده شده بودند نمی‌توانستند با همان ناگهانی تحت انضباط وضع نوین درآیند. به‌همین جهت جماعت بسیاری از آنان، برخی برحسب گرایش خود و اکثرا تحت فشار شرایط، گدایی و راهزنی و ولگردی پیش گرفتند. از آنجاست که در پایان سده‌ی پانزدهم و در تمام قرن شانزدهم در سراسر اروپای غربی قوانین خونینی علیه ولگردی وضع گردید. لذا پدران طبقه‌ی کارگر کنونی بدواً برای این‌که آنها را به ولگرد و مستمند مبدل ساخته بودند کیفر کشیدند. قانونگزار آنها را بمثابه جانیانی «خودخواسته» تلقی می‌نمود و چنین می‌انگاشت که ادامه‌ی کار در شرایط غیرموجود قدیم وابسته به اراده و میل خود آنهاست.

در انگلستان، این قانونگذاری در زمان سلطنت هانری هفتم آغاز گردید.

هانری هشتم سال ۱۵۳۰: به گدایان سالخورده و ناتوان پروانه‌ی گدایی داده می‌شود.

۱. نک. علی رضاقلی، *جامعه‌شناسی نخبه‌کشی: قائم‌مقام / امیرکبیر / مصدق*، نشر نی، چاپ هشتم، ۱۳۷۷، او معتقد است که فرهنگ ایرانی کار را متعلق به خر می‌داند، پس از کار کردن دوری می‌جوید (ص ۱۴٦).

بالعکس ولگردان سالم تازیانه می‌خورند و زندانی می‌شوند. اینان باید به‌پشت ارابه‌ای بسته شوند و آن‌قدر تازیانه بخورند تا خون از پیکرشان روان گردد و سپس بایستی سوگند یاد کنند که به زادگاه خود یا به‌محلی که طی سه سال اخیر در آن سکونت داشته‌اند برگردند و در آنجا «خویشتن را به‌کاری مشغول دارند» (to put himself to labour). چه شوخی بیرحمانه‌ای!

در بیست و هفتمین سال سلطنت هانری هشتم باز همین مقررات تکرار می‌شود ولی با ملحقاتی تشدید می‌گردد. هر گاه کسی بار دوم برای ولگردی گیر می‌افتاد بایستی همان مجازات تازیانه اجرا و سپس نیمی از گوش وی بریده می‌شد ولی در سومین تکرار جرم مقصر مزبور بایستی بمثابه جانی و دشمن جامعه اعدام می‌گردید.

ادوارد ششم: آیین‌نامه‌ای مربوط به‌نخستین سال سلطنت وی، ۱۵۴۷، مقرر می‌دارد که اگر کسی از کار کردن سرباز زند باید محکوم به‌بردگی شخصی گردد که او را لو داده است. خواجه باید بندهٔ خود را نان و آب دهد و نیز هر نوشابه‌ی ضعیف و آشغال گوشتی که خود صلاح بداند بوی روا دارد. خواجه حق دارد بنده‌ی خود را به‌هرگونه کاری، هر قدر نفرت‌انگیز باشد، بزور تازیانه و زنجیر وادارد. هرگاه بنده چهارده روز بگریزد به بردگی مؤبد محکوم می‌گردد و بایستی پیشانی و گونه‌های ویرا با حرف B داغ نمود و اگر بار سوم گریخت مانند خائن دولت اعدام گردد. خواجه می‌تواند ویرا بفروشد، هبه کند و بمثابه بنده ویرا، عینا مانند سایر اموال منقول و دام، باجاره دهد. و نیز چنانچه بندگان علیه خواجگان خود دست به‌توطئه‌ای زنند باید اعدام شوند. حکام صلح وظیفه دارند برحسب اطلاعی که دریافت می‌کنند بجستجوی بی‌سر و پایان برآیند. در صورتی که مسلم شد یک ولگرد سه روز پرسه زده است باید ویرا به‌زادگاهش ببرند و با آهن گداخته روی سینه‌اش داغی به‌علامت V بزنند، او را زنجیر کرده در جاده‌ها یا خدمات دیگر به‌کار وادارند. اگر ولگرد به‌دروغ زادگاهی برای خود نشان دهد آنگاه باید به کیفر این گناه مؤیداً بنده‌ی محل مزبور، مردم آن محل گردد و یا به‌بندگی رسته درآید و با علامت S داغ شود. همه کس حق دارد اطفال ولگرد را از وی بگیرد و پسران او را تا ۲۴ سالگی و دخترانش را تا ۲۰ سالگی به‌عنوان کارآموز نگاه‌دارد. اگر آنها بگریزند باید تا رسیدن به‌این سنین به‌بندگی استاد

درآیند. استادان می‌توانند به‌دلخواه خود آنان را به‌زنجیر کشند و تازیانه بزنند و غیره. هر استادی مجاز است حلقه‌ی آهنینی به گردن، بازو یا پای بندگان خود نصب کند تا آنها را بهتر بشناسد و اطمینان بیشتری داشته باشد. بخش اخیر این آئین‌نامه مقرر می‌دارد که برخی از فقرا باید به‌وسیله‌ی بخش یا افرادی به‌کار واداشته شوند که مایلند بآنان خوراک و آشامیدنی دهند و بخواهند برای آنان کار بیابند. این نوع بردگان بخش تا پاس پیشرفته‌ای از قرن نوزدهم در انگلستان تحت‌نام roundsmen (گشت مردان) به‌جای مانده بود.

الیزابت، ۱۵۷۲: گدایان بی‌پروانه و بالاتر از چهارده سال در صورتی که کسی نخواهد آنان را برای دو سال بخدمت بپذیرد، بایستی سخت تازیانه بخورند و لاله گوش چپشان داغ شود، درصورت تکرار، اگر کسی نخواهد آنان را برای دو سال به‌خدمت بگیرد، و سنشان از ۱۸ سال بیشتر است، اعدام می‌گردند. ولی در سومین تکرار جرم بایستی بی‌رحمانه مانند خائنین دولت اعدام گردند.

از این قبیل آئین‌نامه‌ها در هجدهمین سال سلطنت الیزابت صادر شده است از جمله در فرمان ۱۳ و در سال ۱۵۹۷

جک اول: هر کس پرسه‌زنی و دریوزگی پیشه کند به‌مثابه بیابانگرد و ولگرد تلقی می‌شود. قضات صلح دادگاه‌های بخش مختارند آنان را در مرئی و منظر عموم تازیانه زنند، در نخستین تکرار جرم شش ماه و در مرحله‌ی ثانوی دو سال زندانی نمایند. طی دوران زندان باید هر چند بار و هر مقدار که قاضی صلح مصلحت بداند آنان را شلاق زنند... شانه‌ی چپ ولگردان اصلاح‌ناپذیر و خطرناک را باید با علامت R داغ نمود و به‌کار اجباری گماشت. هرگاه دوباره آنان را به گدایی بگیرند باید بدون هیچگونه ترحمی بدار آویخت. مقررات مزبور تا اوایل قرن هجدهم قانونا بقدرت خود باقی بود و فقط طبق فرمان دوازدهم در بیست و سومین سال سلطنت آنا ملغی گردید.

در کشور فرانسه نیز که در اواسط قرن هفدهم یک پادشاهی ولگردان (royaume des truands) در پاریس تأسیس شده بود، قوانینی از همین قبیل وضع گردید. هنوز در اوایل سلطنت لوئی شانزدهم (فرمان ۱۳ ژوئیه‌ی ۱۷۷۷) هر شخص تندرست ۱۶ تا ۶۰ ساله در صورتی که فاقد وسایل زندگی باشد و بحرفه‌ای هم اشتغال نورزد باید به پاروزنی اجباری

در کشتی‌های دولتی فرستاده شود. نظیر همین مقررات را در اکتبر ۱۵۳۷ کارل پنجم برای هلند وضع نموده است و هم‌چنین است فرمان دولت‌ها و شهرهای هلند مورخ ۱۹ مارس ۱۶۱۴، و اعلامیه‌ی استان‌های متحد شده و مورخ ۲۵ ژوئن ۱۶۴۹ و غیره.

بدین‌سان توده‌ی روستایی که عرصه و اعیانش را بزور ستانده و از خانه و زمینش رانده و به ولگردیش کشانده بودند، به‌وسیله‌ی وضع قوانینی وحشت‌زا و ناهنجار و بضرب تازیانه، داغ و در غش و شکنجه تحت انضباطی که برای سیستم مزدوری ضرورت داشت درآمد.»[1]

این نمونه‌ها تنها قوانین خشک و خونینی نبود که کارگران را وادار به‌کار می‌کرد. دین نیز به‌دنبال این نیاز تحول یافت و اصول جدیدی را برمبنای تکلیف دینی برای کار بیشتر به‌وجود آورد. مذهب پروتستانیسم قواعد اصلی خود را برهمین نیاز نهاد و شعارهای مذهبی خود را طوری تنظیم نمود که کار به عنوان وظیفه‌ای دینی و ادای تکلیف در پیشگاه خداوند تعریف شود. تا به‌حدی که اتلاف وقت به گناهی کبیره بدل شد. کشیشان نیز کار را برای خوشنودی خدا لازم می‌دانستند. سن پال و توماس اگوستین، قاعدهٔ دینی جدیدی بنا نهادند که به‌موجب آن کسی که کار نکند، حق غذا خوردن ندارد.[2] اگرچه آنها عده‌ای را از این قاعده معاف می‌دانستند، ولی روحانی دیگری، یعنی ریچارد باکستر (R. Baxter) کشیش پیورتن انگلیسی بدون استثنا همه را، حتی ثروتمندان را، موظف می‌دانست که کار کنند. این افراد مبلغان مذهب پیورتن مدافع اخلاق عقلانی سازمان کار و سرمایه بودند.[3] طبقهٔ متوسط، طبقهٔ خودساخته، ثمرهٔ این تحول سرمایه‌دارانه بود.

این گرایش دینی به‌قدری رشد کرد که کارگران کار را به عنوان وظیفه‌ای اخلاقی (Calling به انگلیسی و Beruf به آلمانی) که خداوند آن را تعیین کرده است، تلقی می‌کردند.[4] وبر معتقد است که یکی از پایه‌های اصلی سرمایه‌داری مدرن و فرهنگ مدرن رفتار خردگرایانه‌ای بود که از همین طرز تلقی و تکلیف دینی ریشه می‌گرفت. جان کالوین

۱. کارل مارکس، *کاپیتال*، ج ۱، صص ۶۹۔۶۶۶.

2. Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, trans. Talcott Parsons, Charles Scribner's Sons, NY. 1958.

۳. پیشین.

۴. پیشین.

(۱۵۶۴ـ۱۵۰۹) این تکلیف دینی را، که یکی از ستون‌های اصلی پروتستانتیسم بود، وضع کرد.[1] وبر معتقد است که پایه‌گذار پروتستانتیسم نه کالوین، بلکه مبلغان اصلی آموزهٔ مذهب پروتستانتیسم در عصر رشد سرمایه‌داری، یعنی ریچارد باکستر (۱۶۹۱ـ۱۶۱۵)، جان ویزلی (۱۷۹۱ـ۱۷۰۳) و بنجامین فرانکلین (۱۷۹۰ـ۱۷۰۶) بودند که صد سال پس از کالوین می‌زیستند. اینان فرهنگ پیورتن را، که مشوق کار و مناسبات سرمایه‌داری بود، گسترش دادند. این افراد هواداران خود را برای سیستم سرمایه‌داری آموزش می‌دادند، زیرا وبر ریشهٔ سرمایه‌داری را در مذهب پروتستانتیسم نمی‌دید، بلکه به رابطهٔ میان این دو تحول معتقد بود و مناسبات سرمایه‌داری را مقدم بر اصلاحات مذهبی می‌دانست. رینهارد بندیکس در تحلیل نظرات وبر می‌نویسد که پایگاه پیورتن‌ها[2]، در مناطق شهری و در میان طبقهٔ متوسط بود. وی اضافه می‌کند که در تمدن غرب، وبر چنین تمایلی را ویژگی ذاتی خردگرایی بازرگانی و صنعتی در برابر پیشهٔ کشاورزی می‌دانست، به‌طوری که بازرگانان و صنعتگران آماده‌تر از دهقانان و فئودال‌ها در برابر خردگرایی اخلاقی کلیسا پاسخ دادند.[3] کلیسای انگلستان در سال ۱۵۳۴ جدایی خود را از کلیسای روم اعلام کرد و شرایطی برای جدایی دولت بورژوازی از دین فراهم کرد. در همین سال، البته با انتخاب پاپ پُل سوم، برنامه‌های اصلاحی نیز در درون کلیسای کاتولیک آغاز شد، ولی علی‌رغم این اقدام، در ۱۵۳۵ مجلس انگلستان هانری سوم را به رهبری کلیسای انگلستان برگزید و با این کار کلیسای روم در خطر تجزیه قرار گرفت.

اگر مارتین لوتر یکی از ستون‌های پروتستانتیسم، یعنی کار به عنوان تکلیف دینی را بنا نهاد، کالوین ستون دیگر آن یعنی زهد و ریاضت‌کشی (Asceticism) را پایه گذاشت. اصلی که مؤمنان به این مذهب را از مصرف بیهوده و کسب لذایذ آنی برحذر می‌داشت و آنها را به آینده‌نگری دعوت می‌کرد. اصلی که به صرفه‌جویی اقتصادی و پس‌انداز و سرمایه‌گذاری منجر می‌شد. ماکس وبر نتیجه می‌گیرد که دو عامل در شکل‌دهی ذهنیت عقلانی در دورهٔ

1. Irving Zeitlin, Ibid

پس از تغییرات اصلاحی و خطر رشد شورش‌های دهقانی، کالوین خود به ستمگری دیگر در دستگاه دینی بدل شد.

۲. پیورتنیسم در قرن ۱۷ در انگلستان پیدا شد و سپس در آمریکا توسعه یافت.

3. Reinhard Bendix, Marx Weber: An Intellectual Portrait, Berkeley: University of California Press, 1960, 62, 77. PP. 323-325.

مدرن دخیل بوده است. نخست نهضت مذهبی اصلاح‌گرایی و دیگری سیستم اقتصادی نوین.[۱] زایتلین معتقد است که «شرایط اقتصادی عامل محوری در تحلیل‌های وبر از فرماسیون‌های سرمایه‌داری و پیشاسرمایه‌داری است.»[۲] دانیل شیرات می‌نویسد:

درواقع رابطهٔ سرمایه‌داری و پروتستانتیسم رابطه‌ای متقابل بود، یعنی وابستگی متقابل وجود داشت تا رابطهٔ علت و معلولی.[۳]

برخلاف مذهب لوتر، که با سلطنت مطلقه سازگاری داشت، کلیسای کالوین هم دمکراتیک و هم جمهوری‌خواه بود. در حالی‌که مذهب لوتر ابزاری در دست شاهزادگان شد، کالونیسم پایه‌گذار جمهوری در هلند و احزاب جمهوری‌طلب در انگلستان و اسکاتلند گردید.[۴] اما فراموش نکنیم که «فرقهٔ پروتستان نیز با بینش علمی شناخت جهان و انسان توافقی نداشت. برعکس، آنها نیز در بسیاری موارد همانند کلیسایی که از آن جدا شده بودند ناآگاه و جزم‌اندیش بودند.»[۵] گذشته از آن پیورتن‌ها که تأثیرات عمیقی در عقاید و تفکرات اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و دینی انگلیس و آمریکا برجای نهادند، از پروتستان‌های معمولی سخت‌گیرتر بودند. به‌طوری که پرهیزکاری را از حد اعمال و رفتار مذهبی فراتر برده به زندگی اجتماعی کشاندند.[۶] رشد سرمایه‌داری در میان این گروه بیش

۱. اروینگ زایتلین.

۲. پیشین، صص ۲۰۶.

ماکس وبر دربارهٔ نقش دین در رشد فرهنگ سرمایه‌داری می‌نویسد:

«... ما قصد نداریم که به هیچ‌وجه مدافع آموزه احمقانه‌ای باشیم که معتقد است روحیهٔ سرمایه‌داری می‌توانست فقط از اثرات خودگرایی مشخص رفرماسیون (Reformation) برخاسته باشد، یا حتی رفرماسیون خالق سرمایه‌داری، به‌عنوان یک سیستم اقتصادی باشد. در واقع اشکال مهمی از سازمان کسب و کار سرمایه‌دارانه به‌طور قابل توجهی قدیمی‌تر از رفرماسیون بوده‌اند، که این خود دلیل کافی بر رد چنین ادعایی است. برخلاف این نظریه، ما برآنیم تا مطمئن شویم که نیروهای ذهنی تا چه اندازه در شکل‌گیری کیفی و کمی چنین روحیه‌ای در جهان دخیل بوده‌اند. افزون بر آن، می‌خواهیم بدانیم چه وجوه مشخصی از فرهنگ سرمایه‌داری ما می‌تواند در آنها ریشه داشته باشد. با توجه به سردرگمی بسیار زیادی که دربارهٔ اثرات متقابل بین پایه‌های مادی جامعه، شکل‌های اجتماعی و سازمان سیاسی جامعه و نظریهٔ جاری در عصر رفرماسیون وجود داشت، فقط می‌توان با تفحص و تحقیق مشخص کرد که تا چه حد میان عقاید دینی و اخلاق عملی می‌تواند رابطه وجود داشته باشد.» (ترجمه از متن انگلیسی، ماکس وبر، پیشین، ص ۹۱.)

۳. دانیل شیرات، پیشین.

۴. انگلس، «سوسیالیسم علمی و سوسیالیسم تخیلی»، در مارکس و انگلس، **منتخب آثار**، پیشین، سال ۱۹۶۸، ص ۹۰ - ۳۸۷.

5. J.E. Goldtrope, The Sociology of Post-colonial Societies: Economic Disparity, Cultural Diversity, and Development, Cambridge University Press, 1969, P. 180.

۶. ویلیام ابنشتاین ـ ادوین فاگلمان، **مکاتب سیاسی معاصر** (نقد و بررسی کمونیسم، فاشیسم، کاپیتالیسم و سوسیالیسم)،

از دیگر گروه‌های پروتستان بود.

در قرن شانزدهم تحولات بزرگ پی‌درپی و متعددی رخ داد. فئودالیسم ضربهٔ سهمگینی خورد، کلیسا به انقلاب و انشعاب کشیده شد، موجبات پیدایش حکومت جمهوری فراهم گردید و سرانجام سرزمین زرخیز آمریکا کشف شد. ذخایر عظیمی از کالایی یافته شد که به‌سادگی هر کالای دیگر را در خود ذوب می‌کرد. طلای آمریکا هر چیزی را قابل خرید و فروش کرد.

انگلستان اولین مرکز پیدایش سرمایه‌داری

مقایسه هلند با انگلستان و تاریخ اُفت هلند به‌عنوان پیشتاز تجارت جهانی درواقع تاریخ تبعیت سرمایه تجاری از سرمایه صنعتی است.[۱]

اولین رشتهٔ رشد تولید سرمایه‌داری، صنایع ریسندگی و بافندگی در قرن هیجدهم در انگلستان بود. در این صنایع بازرگانان برای اولین‌بار دست به‌کار خرید دو کالا به‌طور هم‌زمان زدند: ماشین‌آلات و مواد خام از یک‌طرف و نیروی کار انسانی برای چرخش آنها از طرف دیگر.[۲] پیش از پیدایش تولید سرمایه‌داری، صاحبان کار (دهقانان) در کنار سهم‌بری به ازای مزد نیز کار می‌کردند، ولی در شیوهٔ تولید سرمایه‌داری این امر به اصلی محوری بدل شد. به‌طوری که کارگران را به طبقه‌ای بدل کرد که برای زندگی کردن به‌دریافت مزد وابسته شدند، یعنی تبدیل دهقانان وابسته به زمین، به کارگران آزاد و وابسته به نیروی کار.

بنابراین سرمایه باید قادر باشد که در جوار کار کشاورزی دهقانان، کار دیگری به آنها واگذار کند، وابستگی آنها را به زمین از میان ببرد و یا زمین‌دار را وادارد که دهقانان را به‌حال خود واگذارد تا خود دربارهٔ سرنوشتشان تصمیم بگیرند. البته شرایط مادی حاکم بر زندگی

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)

ترجمهٔ حسینعلی نوذری، ایران، نشر گسترده، چاپ دوم، ۱۳۶۹.

۱. مارکس، *کاپیتال*، ج ۳، پیشین. ۲. اریک ولف. پیشین.

دهقانان چه قبل و چه بعد از پیدایش سرمایه‌داری خارج از ارادهٔ دهقانان بود. این مقدمات را سرمایه‌دار سوداگر، هم برای دهقانان وابسته به‌زمین و هم زمین‌داران کنترل‌کنندهٔ آنها به‌وجود آورد. او کار دهقانان را آزاد ساخت و آنها را به‌سوی کارگاه‌های غیرکشاورزی، ابتدا در همان روستاها و سپس در مناطق شهری جلب کرد و از این راه انباشت واقعی سرمایه را، که ترکیبی از نیروی کار آزاد (کارگران مزدبگیر، نه دهقانان سهم‌بگیر) و تکنولوژی (وسایل تولید) با میانجی‌گری سرمایهٔ پولی بود، به‌وجود آورد.

کلید پیدایش سرمایه‌داری کار مزدوری است. باید بررسی کرد که چرا در غرب این‌گونه کار پیدا شد و در شرق نشد. در شرق اگرچه سیستم تیول‌داری و اقطاع در دوره‌هایی متداول شد، ولی این امر کافی نبود تا نظام زمین‌داری را در هم بریزد و تحولی به‌سوی سرمایه‌داری به‌وجود آورد. آنچه می‌بایست رخ می‌داد و نداد، آزادسازی دهقانان از زمین بود.[1] سیستم سهم‌بری از محصول در تمام ادوار تاریخ ایران باقی ماند. آنچه می‌توانست به پیدایش مناسبات سرمایه‌داری در ایران کمک کند نه سیستم تیول‌داری، بلکه فراهم بودن شرایط رشد پدیدهٔ دهقان آزاد (آزاد از زمین فئودالی و آزاد از هر نوع مالکیت، چه عمومی و چه خصوصی) بود، تا بتواند به‌صورت کارگر مزدور درآید، یعنی همان وضعیتی که در غرب رخ داد.

اما مراحل تحول به‌سوی تولید سرمایه‌داری در انگلستان، اولین مرکز این تحول، چگونه آغاز شد.

«در مجلس لردان پارلمان انگلیس در جلو تخت پادشاه، کیسه‌ای پشم گوسفند وجود دارد. رییس مجلس لردان روی این کیسه می‌نشیند. این رسم کهن چه مفهومی دارد؟ پرورش گوسفند و بافتن پارچه‌های پشمی از دیرباز پیشهٔ اصلی انگلیسی‌ها و منبع درآمد خزانهٔ پادشاه بوده است. بریتانیا ابتدا به کشورهای دیگر پشم صادر می‌کرد، ولی از قرن

۱. یکی از اهداف اصلاحات ارضی ایران در دههٔ چهل آزادسازی نیروی کار روستاییان و روانه کردن آنها به بازار کار شهری بود. پدیده‌ای که به‌طور طبیعی و تاریخی در ایران روی نداده بود، از طریق اعمال قدرت سیاسی از بالا بر مناسبات ارضی ایران تحمیل شد. نیروی کار رها شده می‌بایست نیازهای سرمایه‌داری در حال رشد ایران را پاسخ دهد و در برخی موارد نیز چنین کرد.

شانزدهم به‌بعد، علاوه بر صدور پشم، به‌صدور پارچه‌های پشمی هم که مقدارش زیادتر از پشم صادراتی بود، پرداخت. پارچه‌های پشمی پرارزشترین محصول انگلستان بود.

اشراف و توانگران شهری اغلب کشورها مشتریان پر و پا قرص پارچه‌های انگلیسی بودند. اما به‌جهت کمی تعداد کارگاه‌های تولیدی، تولید و عرضهٔ پارچه‌های انگلیسی به‌پای تقاضای روزافزون آن نمی‌رسید. برای رساندن سطح تولید به‌پای سطح تقاضا، تأسیس مؤسسه‌های بزرگی که ده‌ها و حتی صدها کارگر در آنها به‌کار بپردازند ضروری می‌نمود.»[1]

یکی از محصولات تولید انگلستان پشم بود. در قرن پانزدهم انگلستان از مرحلهٔ پرورش گوسفند برای پشم و فروش آن در خارج به مرحلهٔ تولید محصولات تمام‌شدهٔ پشمی تحول یافت. این تغییر ناشی از محاسبات پولی و سودآوری بیشتر فروش محصولات پشمی به‌جای خود پشم بود. بنابراین محصولات پشمی از مواد داخلی تهیه می‌شد و در خارج از انگلستان به‌فروش می‌رسید. به‌طوری که این محصولات به‌صورت کالای تولیدی محوری انگلستان در آن زمان درآمد.[2]

ابن خلدون، مورخ عرب (تونسی) در قرن چهاردهم میلادی، یعنی زمانی که هنوز سرمایه‌داری سلطه نیافته بود، دربارهٔ اقوام اروپایی می‌نویسد که صنایع در نزد آنها اندک است و آنچه هست چندان مستحکم و ماهرانه نمی‌باشد، به‌جز آنچه مربوط به صناعت پشم است، از قبیل بافتن آن و دباغی پوست و ساختن کفش و مشک از آن. باگرایش اقوام مزبور به شهرنشینی، آنها توانستند در صنایع یادشده مهارت یابند و آنها را به بهترین مرحله‌ای که باید تهیه شود، برسانند زیرا ساخته‌های آنان مورد نیاز عمومی بود.[3]

اِشلان‌ها (Echelons) یا تجار قدرتمند و سرمایه‌دارها و بانکداران در شهرها و مراکز استان با پی بردن به این محصول پرسود، کالاها را از تولیدکنندگان اولیهٔ آن خریداری کرده و یا با سرمایه‌گذاری مستقیم به نظارت و مدیریت تولید و ارسال سریع آن به بازارها پرداختند. بنابراین تجارت محصولات پشمی یک سلسله مراتب قدرت مالی (اشلان) براساس منافع تجارتی به‌وجود آورد که شهر لندن، مرکز تجارت، را به‌مناطق دوردست و

۱. گ.م. دنسکوی، پیشین، ص ۳۶۳. ۲. اریک ولف، پیشین.
۳. عبدالرحمن‌بن خلدون، *مقدمه ابن‌خلدون*، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ چهارم، جلد دوم، ۱۳۵۹، صص ۸۰۱ـ۸۰۰.

غیرساحلی متصل ساخت و باعث شکوفایی شهرها شد. در قرن سیزدهم، نزدیک به ۱۶۰ شهر در انگلستان شکل گرفت و لندن مرکز تجارت اروپای شمالی شد.[۱]

اریک ولف معتقد است که در این‌باره چهار توسعهٔ مرتبط به‌هم، یکی پس از دیگری در انگلستان رخ داد.

۱) زمین‌داران به‌طور فزاینده‌ای کشاورزی را به‌کسب و کار بازرگانی تبدیل کردند و زمین‌های کشاورزی را به چراگاه‌های گوسفندان بدل ساختند. در این راه از تکنولوژی جدید نیز بهره گرفتند. (مارکس معتقد است که این زمین‌داران نبودند که چنین کردند، بلکه تجار دست به این کار زدند). وی می‌نویسد:

«غارت املاک کلیسایی، انتقال مزورانه‌ی خالصجات دولتی، دزدی اراضی مشترکه، تبدیل غاصبانهٔ مالکیت فئودالی و طایفه‌ای بمالکیت خصوصی جدید، که با تروریسم بیشرمانه‌ای انجام یافته است، عبارت از اسلوب‌های دل‌انگیز و گوناگونی است که برای انباشت بدوی به‌کار رفته است. شیوه‌های مزبور زمین را برای کشاورزی سرمایه‌داری مسخر نمود، عرصه و اعیان را بسرمایه متصل کرد و برای صنایع شهری ذخیره‌ی ضروری پرولتاریای بی‌برگ و نوا را فراهم ساخت.»[۲]

از بین‌رفتن فئودالیسم با انگیزهٔ اقتصادی همراه بود. اشراف جدید زاییدهٔ تجارت پشم در انگلستان بودند. پول ابرقدرت شده بود. انتقال زمین‌های کشاورزی به چراگاه‌های گوسفندان اوج این تحول بود. گوسفندان جای انسان را گرفتند. به‌قول توماس مور، که از جامعه‌ای افسانه‌ای صحبت می‌کند، در بیانی استعاره‌ای می‌نویسد: «در آنجا گوسفندان انسان‌ها را می‌خورند.»[۳] «گوسفندانی که تا به‌حال عادت داشتند که کم بخورند و ضعیف و سربزیر بمانند از این‌پس بسیار پرخور و پراشتها همه چیز حتی خود انسان را می‌بلعند.»[۴] کنایهٔ توماس مور دربارهٔ بیرون راندن دهقانان از زمین‌های کشاورزی و آواره کردن آنها در شهرها و به دنبال کار گشتن‌ها و طعمهٔ قوانین و مجازات‌های سنگین حتی اعدام کارگران آواره شده بود. با تبدیل زمین‌های کشاورزی به چراگاه‌ها، گوسفندان جای انسان را گرفتند.

۱. گ.م. دنسکوی، پیشین.
۲. کارل مارکس، *کاپیتال*، ج ۱، پیشین، ص ۶۶۶.
۳. پیشین، ص ۶۵۲.
۴. کارل مارکس، *کاپیتال*، ج ۱، نقل از اروینگ زایتلین، پیشین، ص ۱۷۳.

زمین‌داران آموختند که برای سود بیشتر باید وضعیت خود را بر شرایط جدید، یعنی نیاز بیشتر به تولید پشم و فراهم آوردن نیاز تجار تطابق دهند، زیرا اگر بخواهند با همان شیوه‌های سنتی تولید عمل کنند، قطعاً بازنده خواهند بود.[۱]

«رونق مانوفاکتوری پشم‌بافی فنلاندی و ترقی قیمت پشم که از آن ناشی شد در انگلستان مشوق مستقیم این امر گردید. جنگ‌های بزرگ فئودالی، اشراف قدیم فئودال را از بین برده بود و اشراف جدید فرزندان زمانی بودند که قدرت پول را مافوق همه‌ی قدرت‌ها قرار می‌داد. بنابراین شعار آنها تبدیل زمین‌های مزروعی به چراگاه گوسفندان گردید.»[۲]

قدرت‌های سلطنتی، که اکنون برای مقابله با قدرت فئودال‌ها با بورژوازی در حال رشد هم‌دست شده بودند، فئودال‌ها را زیر فشار قرار دادند تا هم زمین‌ها و هم دهقانان وابسته به آن را آزاد کنند. هرچند، فئودال‌های بزرگ فرصت را غنیمت شمرده همان کاری را کردند که قدرت‌های سلطنتی می‌خواستند بکنند، یعنی با تبدیل زمین‌های کشاورزی به چراگاه‌های بزرگ شیوهٔ تولید را از اقتصاد فئودالی به سرمایه‌داری تغییر دادند و انحصار وسایل تولید را در اختیار خود گرفتند.

دهقانان از وسایل تولید جدا و به‌طور کامل وابسته به‌فروش نیروی کار خود شدند. نیروی کار تبدیل به کالا و آمادهٔ فروش در مقابل دستمزد شد. کار مزدبری وجه غالب تولید سرمایه‌داری گردید.

به‌دنبال این تغییر تقسیم اجتماعی کار دامنهٔ بیشتری یافت و با این تحول درجهٔ استثمار نیز بالا رفت. تقسیم اجتماعی کار برای بالا بردن نتیجهٔ آن شدت گرفت. از این‌رو، هر کارگر بخشی از کار تولید را به‌عهده گرفت و در فرایند جمعی اهداف تولید شرکت کرد. با تقسیم اجتماعی کار، از میزان کار لازم برای تولید یک کالا کاسته شد و سود سرمایه‌دار را بالاتر برد. یعنی این تحول به‌هدف سرمایه‌داری که کسب سود بیشتر بود، کمک کرد.

۲) رابطهٔ زنجیروار میان لندن و دیگر شهرهای داخلی انگلستان موجب رشد رابطهٔ میان خود تجار و تجار و اشراف زمین‌دار گردید. همانطور که گفته شد، در بسیاری از نقاط اروپا

1. R.H.Tawney, The Agrarian Problem in the Sixteen Century, N.Y. Harper & Row (first pub. 1912), cited in Eric R.Wolf, Ibid.

۲. کارل مارکس، *کاپیتال*، ج ۱، پیشین، ص ۶۰۱.

اشراف زمین‌دار نمی‌توانستند درگیر تجارت شوند و تجار نیز از مالکیت زمین‌های کشاورزی منع شده بودند، ولی در انگلستان تجار و اشراف زمین‌دار به‌طور بی‌سابقه‌ای درهم درآمیختند و فرایند آزادسازی دهقانان را تسریع کردند. مکانیزم این تحول سود و رقابت بود.

۳) مشارکت تجار و اشراف زمین‌دار به‌شیوهٔ جدیدی از کشاورزی سرمایه‌داری منجر شد. به‌طوری که کشت‌کاران از پرداخت عوارض و مالیات و هدایا به فئودال‌های بزرگ، برای نشان دادن سرسپردگی خود به آنها، آزاد شدند، ولی از طرف دیگر کنترل آزاد و کامل زمین‌ها را نیز نداشتند. در اواسط قرن پانزدهم این وضعیت به‌نفع کشاورزان آزاد خاتمه یافت. اجارهٔ ثابت زمین جای مناسبات سنتی پیشین را گرفت. همین امر باعث وارد کردن مؤسسات پولی به کشاورزی و عقلانی کردن آن شده و کم‌کم باعث شد زمین‌های کوچک به‌نفع زمین‌داری بزرگ خریداری شود، زیرا سودآوری آنها بیشتر بود. کشاورزی تجارتی رونق یافت. هر جا که هنوز شیوهٔ تولید سنتی رایج بود، دهقانان مجبور بودند برای تأمین مخارج زندگی‌شان به کارهای حاشیه‌ای مانند صنایع دستی بپردازند. این وضعیت دوگانه از یک‌سو و رشد کشاورزی تجارتی و اجاره‌ای و مزدبری از سوی دیگر زمین‌داری کوچک را محکوم به‌فنا کرد. هم‌چنین با رشد جمعیت، بسیاری از دهقانان کم‌زمین قادر نبودند که با تقسیم زمین میان فرزندان خود، امور خانواده را اداره کنند و عملاً بسیاری از آنها روانهٔ شهرها شدند و به صنعت پیوستند.

۴) رقابت سیاسی میان بورژوازی تجارتی و اشراف‌سالارهای زمین‌دار موجب تقویت دهقانان آزاد شد. حمایت نیروهای جدید از پادشاه در مقابل فئودال‌ها زمینهٔ رشد سیاسی بورژوازی را مناسب‌تر ساخت، دست فئودال‌ها را از کنترل قوانین محلی کوتاه ساخت و مناسبات مالی را زیر قوانین مشترکی درآورد.

هنگامی که حیطهٔ تجارت از حد انگلستان خارج شد، دیگر رقبای اروپایی تلاش کردند که با ابتکارهای جدید بازار را در کنترل خود درآورند. رنگ کردن پشم از جمله تکنیک‌هایی بود که آلمان‌ها در رقابت با محصولات پشمی انگلستان به‌کار گرفتند. در مقابل این روش، انگلیسی‌ها دست به‌ابتکار جدیدتری زدند و با ترکیب مواد پشمی با ابریشم و کتان و

پارچه‌های ظریف‌تر و طرح‌های جدید محصولات خود را به بازار عرضه کردند. علاوه بر آن، انگلیسی‌ها هزینهٔ تولید را نیز پایین آوردند. بدین صورت که در مرحلهٔ نخست مواد را به‌جای شهرها در روستاها تولید کردند و در مرحلهٔ دوم دستگاه‌های ریسندگی و بافندگی را مکانیزه کردند و این همان رشدی بود که هنوز ملل دیگر به آن دست نیافته بودند. سطح دستمزد در آلمان، رقیب اصلی انگلیسی‌ها، بالاتر از مناطق روستایی انگلستان بود.

هم‌زمان با این تولیدات پشمی و نخی و ابریشمی، هند با هزینه‌ای بسیار پایین‌تر پارچه‌های مشابه و یا حتی بهتری را تولید می‌کرد. بازرگانان انگلیسی و آلمانی به‌سراغ آنها رفتند، کالاهای آنها را خریداری کرده و در اروپا فروختند. شرکت‌های انگلیسی و آلمانی در هند تأسیس شدند، ولی به‌زودی شرکت انگلیسی هند شرقی قانوناً از واردات پارچه‌های چاپی به انگلستان جلوگیری کرد. بنابراین تولیدکنندگان انگلیسی مجبور شدند که پارچه‌های مدل هندی را که از نظر کیفیت حتی نسبت به محصولات خود آنها برتری داشت، با توسعهٔ دستگاه‌های صنعتی جدید بسازند. همین امر، یعنی مکانیزه کردن دستگاه‌های تولید در مقابل صنایع دستی هندوستان، برتری انگلیسی‌ها را در برابر تولیدات آسیایی تضمین نمود. این امر رقبای آلمانی و فرانسوی آنها را نیز تضعیف کرد، زیرا انگلیسی‌ها علاوه بر به‌کارگیری ماشین، طرح‌های مطلوب آسیایی را نیز تولید می‌کردند.[۱] بنابراین آنچه انگلستان را نسبت به رقبایش پیش انداخت، به‌کارگیری ماشین بود.

اریک ولف می‌نویسد تا سال ۱۷۶۰ دستگاه‌های ماشینی تولید پارچه در انگلستان به‌همان سادگی هندوستان بود، ولی حدود دو دهه بعد خلاقیت‌های سازمانی و تشکیلاتی و تکنیکی تحولی جدید به‌وجود آورد. این تحول در استاندارد کردن محصولات رخ داد. برای این امر نیاز به ماشین، حتی برای تولیدکنندگان کوچک، ضرورت یافت. علاوه بر این، صاحبان کارخانه‌های ریسندگی و بافندگی توانستند بخشی از سرمایه‌های حاصل از سود خود را در حوزه‌های دیگر از جمله املاک سرمایه‌گذاری کنند و پشتوانهٔ مالی محکمی برای خود بسازند. همین ذخیره‌های مالی آنها را قادر ساخت که دست به‌تهیهٔ ماشین‌های آبی و

۱. اریک ولف، پیشین.

صنعتی خود در اواسط قرن ۱۸ به‌حدی رسید که از هر سه نفر ساکن لندن دو نفر و در حومه‌های صنعتی اطراف منچستر از هر ده نفر، ۹ نفر کارگر بودند.[۱]

بنابراین نقطهٔ تحول رشد شیوهٔ تولید سرمایه‌داری را می‌توان پیدایش صنایع نساجی (ریسندگی و بافندگی) دانست. این صنایع پیوند خود را هم با شیوهٔ تولید پیش از سرمایه‌داری، یعنی فئودالیسم و هم با محصولات کشاورزی نشان می‌دهد. تکامل این صنعت عامل جدایی آن از کشاورزی و مناسبات فئودالی بود. با پیشرفته‌تر شدن این روند، این فاصله نیز زیادتر گردید و هرچه این فاصله بیشتر شد، پیوند آن با شیوهٔ تولید سرمایه‌داری به‌گونه‌ای برجسته‌تر نمایان شد. تا حدی که موجودیت آن به بازار جهانی و اختراع ماشین‌آلات جدید بستگی یافت و این مسئله تا بدانجا پیش‌رفت که سرمایه‌داران نیز خود زندانی سرمایه‌گذاری‌های خود در این زمینه شدند و راهی جز پیشرفت بیشتر نیافتند. موفقیت تنها عامل حفظ موجودیت آنها بود و جهانی‌شدن آن، ضمانت همیشگی را برای آنها به‌وجود آورد.

سرمایه‌داری این‌چنین در اروپا گسترش یافت و جهانی شد. با جهانی شدن سرمایه، کلیهٔ امکانات جوامع دیگر اعم از مواد خام، نیروی کار ارزان و بازار فروش کالا در اختیار و انحصار غرب قرار گرفت. شرق به‌دلیل آنکه نتوانست و نمی‌توانست از قید مناسبات زمین‌داری سنتی رها شود از این‌پس از غرب عقب ماند. عقب‌ماندگی شرق، پیشرفت هر چه بیشتر غرب را تضمین کرد، زیرا در شرایطی که شرق قادر به استفاده از منابع طبیعی خود و کار ارزان نبود، غرب با سیاست‌های استعماری از آنها بهرهٔ فراوان برد. رشد سرمایه و تکنولوژی پیشرفته در غرب باعث وابستگی شرق به آنها گردید. بدین ترتیب امر توسعه برای شرق بیش از پیش دشوار شد. در فصل بعد دلایل عدم رشد سرمایه‌داری در ایران را توضیح خواهم داد.

۱. اریک ولف، پیشین.

بخاری بزنند و بر رقبای آسیایی خود پیشی گیرند. برای مثال ماشین ریسندگی دست‌بافت هندی در قرن نوزدهم برای تبدیل یکصد پوند کتان به‌نخ، حدود پنجاه هزار ساعت وقت می‌برد. دستگاه ریسندگی آبی، که در سال ۱۷۷۹ در انگلستان اختراع شد، این زمان را به دو هزار ساعت و در سال ۱۷۹۵ به سیصد ساعت کاهش داد و دستگاه اتوماتیک ریسندگی در سال ۱۸۲۵ این زمان را به ۱۳۵ ساعت تقلیل داد.[۱] انقلاب صنعتی قرن هیجدهم، که از بحث دربارهٔ جزئیات آن خودداری می‌کنم، انقلاب نوینی در مناسبات سرمایه‌داری به‌وجود آورد.[۲] از این‌پس تحولات بسیار پیچیده‌تر شد و رشد به صورت خوشه‌ای پیش‌رفت.

هند علی‌رغم آنکه می‌توانست از نظر کیفیت کالا با تولیدکنندگان اروپایی رقابت کند، به‌دلیل برخوردار نبودن از شرایط رشد سرمایه‌داری به‌سادگی عقب ماند. به‌طوری‌که بعدها به صورت ابزار سوددهی بورژوازی انگلستان درآمد.

هم‌چنین سازمان‌دهی جدید کار طوری تنظیم شده بود که قسمت‌های مختلف تولید را زیر یک سقف جمع کرد. برخلاف صنعت‌کاران دورهٔ پیش، که معمولاً یک ابزار را برای کارهای مختلف به‌کار می‌گرفتند، در سازمان‌دهی جدید هر کارگر می‌توانست از ابزار متعدد و مختلفی برای تولید یک کالا استفاده کند. به‌گفتهٔ مارکس در مانوفاکتورها این کارگر بود که از ابزار تولید استفاده می‌کرد. در کارخانه‌ها، این ابزار تولید (ماشین) بود که از کارگر استفاده می‌کرد و در این روند به‌همان نسبت از خلاقیت کارگران کاسته می‌شد. این سازمان‌دهی کار، هزینه‌های مختلف تولید، ازجمله نظارت و مدیریت را پایین آورد و از سوی دیگر سطح تخصص‌ها را بالا برد. بنابراین شیوهٔ کار، کیفیت تولید، سرعت تولید و توزیع، مدیریت، تقسیم کار و نظارت همراه با رقابت کارگران با یکدیگر در مرحلهٔ رشدیافته‌تر ماشین (رقابت مردان با زنان و کودکان، رقابت کارگران انگلیسی با کارگران مهاجر ایرلندی در صنعتی‌ترین نقطهٔ جهان، یعنی لندن) انگلستان را پذیرای دومین مرحلهٔ انقلاب صنعتی، یعنی صنایع راه‌آهن (۱۸۲۵) کرد. وضعیت شهر لندن در مقطعی از رشد

۱. پیشین.

۲. برای مطالعه دربارهٔ صنعتی بودن غرب پیش از انقلاب صنعتی نک:
Charles Tilly, Protoindustrialization in Europe, in Stephen K.Sanderson, (ed), Ibid, pp. 75-84.

فصل هفتم

چرا سرمایه‌داری در ایران رشد نکرد؟

همان‌گونه که پیشتر گفته شد، رکن اساسی تولید فئودالی کشاورزی است. کشاورزی به آب و زمین حاصل‌خیز وابسته است. اولین تفاوت شرق و غرب در زمینهٔ تولید، در میزان آب برای کشاورزی بوده است. وفور آب در غرب و کمبود آن در شرق دو نتایج متفاوت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی به‌دنبال داشت. در حالی که در غرب دسترسی به آب نیازمند نیروی انسانی نبود، در شرق بیشترین نیروی کشاورزان صرف تأمین آب می‌شد. به‌دلیل هزینهٔ بالا و مشقت فراوان و ناممکن بودن تأمین آب به‌طور فردی، نیروی متمرکز دولتی که توان مدیریت و سازمان‌دهی نیروی انسانی را داشت، مسئولیت تأمین آب را به‌عهده می‌گرفت. از این‌رو، عمدتاً دو نوع مالکیت دولتی و جمعی شکل گرفت. در شرق زمین کشاورزیِ بدون آب تقریباً ارزشی نداشت. بنابراین، مالکیت زمین به‌طور عمده منوط به مالکیت آب می‌شد. به‌همین دلیل دولت و در رأس آن سلطان بزرگ‌ترین زمین‌دار جامعه می‌شد و کشت‌کاران همه رعیّت شاه محسوب می‌شدند. شعار «ملک و رعیت همه سلطان راست» از این واقعیت ریشه گرفته است.

سوای مالکیت اربابی و خرده‌مالکی در ایران، پادشاه معمولاً زمین‌ها را به‌صورت اقطاع در اختیار حکام محلی و یا فرد دیگری که خود اراده می‌کرد، می‌گذاشت تا آنها ضمن بهره‌کشی از دهقانان درصدی از درآمد خود را به خزانهٔ شاه واگذار کنند. واگذاری اقطاع معمولاً از نسلی به نسل دیگر ثابت نمی‌ماند و شاه می‌توانست هرآن که اراده کند، زمین را از کسی بگیرد و به شخصی دیگر بدهد، مگر آنکه اقطاع به‌صورت سیورغال بود.

در غرب زمین میان فئودال‌ها تقسیم شده بود و در اختیار شاه نبود. هر فئودالی در قلعهٔ خود دارای اختیارات تام بود. این فئودال‌ها دارای نیروی نظامی ویژهٔ خود بودند که در

مقابل خدمت نظامی، قطعهٔ زمینی به‌عنوان فئود به آنها واگذار می‌شد. در شرق رابطه میان یک شاه و تیول‌داران بود و در غرب رابطه میان صدها فئودال و تیول‌داران آنها. انگلس در جمع‌بندی از جنگ‌های دهقانی در آلمان دربارهٔ پراکندگی و استقلال نواحی مختلف آن می‌نویسد: «... آلمان نه فقط به‌شکل شهرستان‌های بی‌شمار و مستقل و کاملاً بیگانه با یکدیگر، از هم پراکنده بود، بلکه خود ملت نیز در هر یک از این شهرستان‌ها به‌نوعی به تقسیم‌بندی‌های گوناگونی از رسته‌ها و دسته‌بندی‌ها دچار بود.»[1] در غرب ویژگی اساسی تقسیم قدرت میان فئودال‌ها بود، در حالی‌که در شرق تمرکز قدرت در دست شاه مستبد بود. پایهٔ هر دو قدرت، نوع زمین‌داری آنها بود.

وابستگی اقطاعی در شرق و استقلال فئودالی در غرب ناشی از دو نوع مالکیت بر زمین بود. مالکیت خصوصی فئودال ها و مالکیت دولتی (شاه) و یا جمعی دهقانان در شرق. در حالی که نوع اول موجب تقسیم قدرت سیاسی میان صدها فئودال می‌شد، نوع دوم موجب تمرکز قدرت سیاسی در دست پادشاه و فراهم آوردن زمینهٔ استبداد فردی او می‌گردید. مالکیت جمعی نیز مانع از رهایی فردی دهقانان و ایجاد کار آزاد می‌شد. در اروپا شاه از اختیارات محدودی برخوردار بود و عمدتاً با حمایت فئودال‌ها در منصب قدرت باقی می‌ماند. در شرق حکام در تعیین پادشاه نقشی نداشتند و فقط گاهی حکام محلی به قصد تسخیر قدرت شاه یا حکام دیگر دست به حملات نظامی می‌زدند، ولی حملهٔ نظامی حکام به یکدیگر و به سلطهٔ شاه نه به قصد تقلیل قدرت متمرکز شاه، بلکه با هدف گسترش سلطهٔ خود و یا پادشاهی خود انجام می‌گرفت. ادامهٔ این دو نوع مالکیت و سیاست و فرهنگ، زمینه‌ساز دو آیندهٔ متفاوت گردید. در حالی که طبقهٔ جدید بورژوازی در غرب ظهور کرد و توانست فئودال‌ها را از قدرت ساقط کند و پادشاهی مالی خود را بسازد، در شرق مقابله با قدرت متمرکز پادشاه ممکن نبود، به‌خصوص که سلطنت ودیعه‌ای الهی محسوب می‌شد. البته در دوره‌هایی از تاریخ ایران جامعهٔ ملوک‌الطوایفی به‌وجود آمد که جز تشدید بیشتر و برخوردهای نظامی قبایل مختلف ثمرهٔ دیگری نداشت. تمدن معاصر غرب از متلاشی شدن فئودالیسم و رشد مناسبات کالایی به‌جای اقتصاد طبیعی و خودکفا شکل گرفت.

۱. **جنگ‌های دهقانی در آلمان**، ترجمهٔ فارسی، بدون مترجم، بدون ناشر، ص ۹۳.

در شرق حکام محلی معمولاً دست‌نشاندهٔ شاه یا خلیفه یا تابع آنها بودند، ولی در غرب پادشاه دست‌نشاندهٔ فئودال‌ها بود. در شرق پادشاه از قدرت مطلقی برخوردار بود که می‌توانست حکام را به‌سادگی جابه‌جا کند. در غرب فئودال‌ها صاحب و مالک سرزمینی بودند، که برآن حاکمیت داشتند. قدرت مطلق پادشاه در شرق ناشی از مالکیت دولتی بر زمین، اصلی‌ترین منبع درآمد اقتصادی بود. در غرب زمین‌های کشاورزی به‌طور خصوصی اداره می‌شد و فئودال‌ها مالک اصلی آن بودند. در شرق پادشاه در رأس تنها ارتش منظم قرار داشت که حافظ قدرت مطلق او و سرزمین‌های زیر سلطهٔ او بود. در غرب فئودال‌ها دارای جنگاوران زیر کنترل خود بودند. در شرق قوانین مرکزی پادشاهی حاکم بود. در غرب فئودال‌ها در حیطهٔ قدرت خود قوانین خود را اجرا می‌کردند. در شرق قدرت استبدادی متمرکز فردی بود. در غرب قدرت استبدادی میان فئودال‌ها و پادشاهان و پرنس‌ها پراکنده بود. در شرق پیوند دین و دولت و در غرب جدایی نهاد کلیسا به‌عنوان یک فئودال و زمین‌دار بزرگ از قدرت محلی فئودال‌ها بود.

از زمانی که مالکیت فردی شاه (دولتی) به‌سمت مالکیت اربابی سوق یافت، وضع چندان تغییر نکرد. تیول‌داری سیورغال سرآغاز شکل‌گیری مالکیت اربابی، وجه عمدهٔ مالکیت در ادوار اخیر بوده است، ولی وابستگی اربابان به شاه، ادامهٔ شکل کشت جمعی دهقان (بُنه) و دخالت زمین‌داران در تجارت مانع از شکل‌گیری طبقهٔ بورژوازی، به‌خصوص بورژوازی صنعتگر شد.

سکونت آنها در شهر و حفظ ملک در روستا مانع رشد تجارت مستقل و تشکیل گروه‌های شهری گردید. مالکان شهرنشین نیز حاضر نبودند که دست از املاک خود کشیده و سرمایه‌های خود را به شهر و تولیدات شهری منتقل کنند. خان‌های ایرانی با اتکا به املاک کشاورزی خود در سیاست و تجارت و خدمات شهری سرمایه‌گذاری می‌کردند. برخلاف غرب، در ایران «فعالیت‌های تجارتی اختصاص به تجّار نداشت و در انحصار آنان نبود، بلکه فرمانروایان و حکام و عمّال دیوانی نیز به دادوستد می‌پرداختند.»[1] حتی خود شاه و

۱. احمداشرف، **موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران. دوره قاجار**، انتشارات زمینه، انتشارات پیام، ۱۳۵۹، ص ۲۶.

اعاظم پیرامون او نیز تجارت می‌کردند. تا زمان اصلاحات ارضی سال ۱۳۴۱، یعنی چهار قرن پس از فروپاشی فئودالیسم در غرب، این وضعیت در ایران حاکم بود.[۱]

در جوامع شرقی برخلاف غرب، تجارت به‌شدت به دولت‌های متمرکز وابسته و تحت کنترل آنها بود، زیرا تجارت به‌تنهایی از امنیت لازم برخوردار نبود. اریک ولف می‌نویسد که در جوامع شرقی به‌احتمالی نطفه‌های سرمایه‌داری موجود بود، و نه شیوهٔ تولید سرمایه‌داری. پیش از رشد اقتصاد صنعتی، شیوهٔ تولید سرمایه‌داری می‌بایست رشد می‌کرد. او اضافه می‌کند که آنچه در مورد نمونهٔ جامعهٔ انگلستان قابل توجه است گرایش سریع و غیرقابل مقاومت تجار به قلمرو تولید است.[۲]

شکی نیست که غرب با کشف مناطق جغرافیایی جدید در دنیا در سده‌های ۱۶ و ۱۷ میلادی انقلابی در قلمرو تجارت به‌وجود آورد که توسعهٔ سرمایهٔ تجارتی را سرعت و وسعت بخشید. همین تغییر یکی از عوامل مهم انتقال از سیستم فئودالی به شیوهٔ سرمایه‌داری بود.[۳]

انتقال سلطهٔ سیاسی جامعه در غرب از اشرافیت فئودالی به اشرافیت تجارتی، اشرافیت صنعتی و بانکی و سرانجام اشرافیت سرمایهٔ اطلاعاتی بوده است. در ایران چنین تحولی، که در هر مرحله باعث رشد و شکوفایی اقتصاد آن دوره بوده است، رخ نداد و رشد سرمایه‌داری در قرن بیستم در مرحلهٔ تجارتی باقی ماند. البتّه در غرب نیز اشرافیت فئودالی سیستمی نسبتاً ایستا را نمایندگی می‌کرد. آنچه موجب تحول شد از هم‌پاشیدگی فئودالیسم بود.

۱. در ایران در دهه‌های اخیر کشمکش ده ساله بین مدافعان اصلاحات ارضی و خوانین صاحب زمین سرانجام با فشار غرب و قانع کردن آنها در سوددهی بالاتر سرمایه‌گذاری‌های شهری پایان گرفت. یکی از اهداف اصلاحات ارضی ایران شکستن این بن‌بست بود، تا زمین‌داران بزرگ را وادارد که با رها کردن زمین‌های روستایی و دریافت سرمایه‌های نقدی و سهام کارخانه‌ای به‌جای آن در شهر و صنایع سرمایه‌گذاری کنند. خود شخص شاه از جمله کسانی بود که این تحول سودآور را پذیرفت و زمین‌های سلطنتی را به سرمایه‌های شهری بدل کرد. البتّه مالکانی که حاضر شدند مناسبات سرمایه‌داری را در کشاورزی اعمال کنند و تولید کشاورزی را مکانیزه نمایند از تقسیم زمین‌هایشان تحت شرایط ویژه‌ای معاف شدند. خلاصهٔ کلام این‌که در ایران قدرت متمرکز سیاسی و کنترل اقتصاد از جمله تجارت تا تحولات اصلاحات ارضی هنوز در دست خوانین باقی مانده بود.

2. Eric Wolf, Ibid.

3. K.Marx, Capital, Vol 3. .in Howard Selsam, et al, (eds) Dynamics of Social Change, International Publishers, N.Y, 1975.

مارکس در کتاب ***فرماسیون‌های اقتصادی ماقبل سرمایه‌داری*** ظهور سرمایه‌داری در غرب را بسیار واضح و مشخص توضیح داده است. او در این‌باره به سه عامل انباشت واقعی سرمایه، تبدیل ارزش مصرف به ارزش مبادله‌ای و تولید ارزش اضافی، و شرایط عینی یا آزادی نیروی کار از قید زمین و یوغ فئودال‌ها (آزادی دوگانه) اشاره می‌کند.[۱] در مطالعهٔ مقایسه‌ای شرق و غرب باید گفت که این عوامل در شرق ظهور نکردند. موانع ظهور آنها نیز در صفحات اولیهٔ این بخش توضیح داده شد. شکل‌گیری سرمایه اصولاً نه از فرم مالکیت ارضی، بلکه از طریق مناسبات تجارتی در شهر و ثروت‌ربایی حاصل می‌شود، زیرا این سرمایه زمینه‌ساز خرید کار ارزان و آزادی دهقانان رهاشده از قید زمین است. سرمایه بدان صورت که ثروت پولی را قادر کند تا با به‌گردش افتادن به سرمایه تبدیل شود و نیروی کار آزاد و ارزان را در استخدام تولید بگیرد، در ایران به‌وجود نیامد، زیرا دهقانان همواره وابسته به زمین ارضی باقی ماندند و پول شرایط عینی انباشت واقعی را نیافت.[۲] غرض از انباشت واقعی چیزی جز به‌گردش درآمدن پول در فرایند تولید اجتماعی نیست.

دو اصل کار آزاد و بازار آزاد برای رشد سرمایه‌داری ضروری است. یعنی کار آزاد یا کارگر آزاد پیش‌شرط رشد سرمایه‌داری صنعتی است. این دو عامل، به‌همان دلیلِ وابستگی کشاورزان به زمین، در شرق به‌وجود نیامد.

کار آزاد یعنی: ۱) کارگری که آزاد از قیدوبند سیستم فئودالی باشد؛ ۲) آزاد از هرنوع مالکیت وسیلهٔ تولید بوده و فقط صاحب نیروی کار خود باشد. جدایی کار و تمرکز سرمایه یا بنا به‌گفتهٔ وبر ضرورت این تحول جدایی کار از تمرکز قدرت، از جمله مدیریت اداری، نظامی، علمی و تکنیکی است.

در شرق، برخلاف غرب، اصولاً رقابتی بر سر آزادی یا نگه‌داری دهقانان بر روی زمین به‌وجود نیامد. در ایران تاجر همان زمین‌دار بود، در حالی‌که در غرب تجار رقیب فئودال‌ها در زمینهٔ استفاده از نیروی دهقانان محسوب می‌شدند.

در وجه تولید، رشد فزایندهٔ تولید برای «ارزش مصرف» به «ارزش مبادله» یک نیاز برای رشد مناسبات پولی و سرمایه‌ای است. در جوامعی مانند ایران که طبیعت باعث پراکنده

۱. پیشین.

۲. پیشین.

ماندن و جدا افتادن جمعیت از یکدیگر می‌شود، اصولاً این فرایند شکل نمی‌گیرد و تولید در حد تولید برای ارزش مصرف باقی می‌ماند. در بسیاری از این جوامع فقط استعمار توانست این محدوده را وسعت بخشد و تولید برای مصرف را به تولید برای مبادله تبدیل کند،[1] ولی در آن‌صورت نیز سرمایهٔ استعماری مانع پیدایش سرمایهٔ تولیدی داخلی گردید. زیرا همان‌طور که دربارهٔ هند گفته شد، سرمایه در این مقطع بر رقابت استوار بود و کشورهای شرقی به‌دلیل وضعیت عینی خود قادر به رقابت با غرب نبودند.

وبر در تحلیل خود دربارهٔ رشد سرمایه‌داری در غرب به مقایسه‌ای اقتصادی می‌پردازد. او ظهور شهرهایی چون فلورانس در ایتالیا را زاییدهٔ شکل دولتی رشد اقتصاد پولی می‌داند که دولت‌های شرقی قادر به ایجاد آن نشدند، زیرا شهرهای شرقی، بنا به گزارش برنیه، در حقیقت چیزی جز اردوگاه‌های نظامی شاهان نبودند و بنابراین از خودمختاری شهری که در غرب وجود داشت، برخوردار نمی‌شدند. شهرهای غربی قادر شدند که هم‌طراز با خودمختاری سیاسی دست به ایجاد ارتش جنگ‌جویان محلی نیز بزنند. این ارتش برای دفاع از شهر شکل گرفت و وابسته به پشتیبانی نیروی دیوان‌سالارانهٔ دولت مرکزی نبود، در حالی که سازمان سیاسی تجار و صنعتکاران در شهرها، مانند چین، جدا از دولت مرکزی به‌وجود نیامد و قراردادهای قانونی اقتصادی و سیاسی مستقل نیز وضع نشد. در چین، علی‌رغم وجود تمدن غنی، طبقهٔ بورژوازی مستقل در شهرهای خودمختار به‌وجود نیامد. در غرب تحول شهرها پیامد مبارزه‌ای طولانی میان پیشه‌وران شهری و صنعتگران با حاکمان از یک‌سو و شورش‌های پی‌درپی محلی از سوی دیگر بود. البتّه در شرق شورش‌های فراوانی در تاریخ تحولات اجتماعی آن ثبت شده است، ولی این شورش‌ها معمولاً برای برکناری یک حاکم به‌نفع دیگری و یا تعدیل قوانین و سنن در همان نظام بوده است و نه برای کسب آزادی شهر از قید دیوان‌سالاری قدرت مرکزی.[2] هیچ‌یک از نهضت‌های توده‌ای در ایران را نمی‌توان ضدزمین‌داری خواند، زیرا بدیلی جز زمین‌داری وجود نداشت. شورش‌های دهقانی علیه حکام و زمین‌داران در اعتراض به ستم اقتصادی

۱. پیشین.

۲. در ایران جنبش‌های توده‌ای عمدتاً در دفاع از یک مرکزیت علیه مرکزیت دیگری بود. مثلاً قیام ابومسلم خراسانی علیه امویان به‌نفع عباسیان بود. این الگو در سراسر تاریخ ایران معنا می‌یابد.

در حد جابجایی حکام و کاهش فشار اقتصادی خلاصه می‌شد، به این دلیل که ساکنان شهرهای شرقی هیچگاه به شهروند، به شکلی که در غرب وجود داشت، بدل نشدند.[1] احمد اشرف می‌نویسد:

«پدید نیامدن اجتماع شهری به‌عنوان اجتماعی همبسته و خودفرمان از شهروندان ـ که نقشی پراهمیت در تحولات اجتماعی غرب بازی کرده است ـ به‌علت حضور قدرت سیاسی در شهر و زورفرمانی حکومت بر جامعهٔ شهری بوده است. حضور دولت در شهر مانع رشد انجمن‌های خودفرمان صنفی و غیره بود. نه‌تنها حکومت شهر نماینده و برگزیدهٔ مردم نبود، بلکه شهرها قوانین و مقررات و قانون اساسی و دادگاه‌های مستقلی که برگزیدهٔ شهرنشینان باشد نیز نداشتند. بدین ترتیب: شهرهای اسلامی از مشخصات پنجگانه‌ای که ماکس وبر برای شهر خودفرمان آورده است تنها برج و بارو و بازار داشتند، ولی از انجمن‌های مستقل و قانون اساسی مشخص و دادگاه‌های متشکل از اهالی شهر و حکومت مستقل و برگزیدهٔ مردم بی‌بهره بودند. از سوی دیگر، ویژگی‌های اقتصادی و اجتماعی شهرهای اسلامی تا حدّ زیادی نظریهٔ کارل مارکس را دربارهٔ توسعه نیافتگی تقسیم کار اجتماعی میان کشاورزی، مبادلات و تولیدات صنعتی تأیید می‌کنند.»[2]

مانع دیگر رشد سرمایه‌داری در شرق عدم پیدایش شهر بود. ریشهٔ پیدایش شهر در غرب به دوران باستان و به مراکز تجارت با فراسوی دریاها بازمی‌گردد (Polis). در حالی که مثلاً در چین، تجارت معمولاً داخلی بود و به‌منظور حفظ سنن و کنترل بیشتر بر آن محدود به بندرکانتن می‌شد. توسعهٔ صنعتی نیز پراکنده بود و به‌مانند غرب در مراکز شهری انجام نمی‌گرفت؛ هرچند چین تا پیش از پیدایش سرمایه‌داری از غرب نیز پیشرفته‌تر بود.

بین سده‌های پنجم تا پانزدهم میلادی، چین از نظر تکنولوژیکی پیشرفته‌تر از غرب بود. صنعت چاپ، به‌کارگیری باروت در اسلحه و قطب‌نما از جمله دستاوردهای تکنیکی چینی‌ها در این دوره بود.[3] ولی اگر صنعت می‌توانست به‌تنهایی سازندهٔ تمدن معاصر غرب

1. Max Weber, Religion of India in Irving Zeitlin, Ideology and the Development of Sociological Theory, Printice Hall, 1997.

۲. احمداشرف، پیشین، ص ۳۴.

3. Daniel Chirot, How Societies Change, Pine Forge Press, Thousand Oaks, 1994.

باشد، پیش از آن‌ها چین می‌بایست به این تمدن دست می‌یافت. اما راز رشد تمدن معاصر غرب نه در صنعت، بلکه در مناسبات سرمایه‌داری بود که چنین مستعد آن نبود.

دربارهٔ نقش شهرها در رشد سرمایه‌داری پیش از این توضیح دادم. برای آگاهی از نقش حکومت متمرکز و استبدادی شرق در جلوگیری از رشد بورژوازی، به نمونه‌ای از چین مراجعه می‌کنیم.

چینی‌ها در قرن پانزدهم در زمینهٔ تجارت و کشتی‌رانی، پیش از هر کشور دیگری از جمله پرتغالی‌ها، تمام سواحل جنوب آسیای شرقی و اقیانوس هند و سواحل تازهٔ آفریقا و عربستان را طی کردند. کشتی‌های تجارتی آنها به‌مراتب بزرگ‌تر از کشتی‌های اروپاییان بود، ولی امپراتوری چین، از ترس و نگرانی رشد بازرگانان چینی، این‌گونه سفرها را خطرناک توصیف کرد و برای متوقف کردن آن ممانعت‌های دیوان‌سالارانه به‌وجود آورد. دولت چین ساختن کشتی‌های اقیانوس‌پیما را به بهانهٔ ترس از هجوم دزدان دریایی منع کرد.[۱] این نقشی است که یک دولت استبدادی و قدرت متمرکز در عقب نگه‌داشتن جامعه ایفا می‌کند. در حالی‌که در اروپا بازرگانان به علت عدم وجود ساختار متمرکز و مطلقهٔ حکومتی، از استقلال نسبی برخوردار بودند و دولت‌های فئودالی نتوانستند مانع از اجرای طرح‌های ماجراجویانهٔ تجار شوند. به‌همین دلیل آنها تجارت را تا حد استعمار کشورهای دیگر پیش بردند و هرگاه با مخالفت‌های دستگاه‌های فئودالی مواجه شدند آن را کنار زدند.

تجار اروپا از طریق به‌جریان انداختن پول، فئودال‌ها را تضعیف کردند. این نقطهٔ عطفی در جابه‌جایی موقعیت توسعه در شرق و غرب[۲] بود. دانیل شیرات معتقد است پیش از آن‌که پرتغالی‌ها به‌مناطق جدید آسیا و آفریقا برسند، چینی‌ها آنجا بودند. «ولی چینی‌ها به‌طور عمومی این جهان‌گشایی را رها کردند تا نظام اجتماعی کهنه خود را حفظ کنند.»[۳] شیرات عقیده دارد که اگر چین گرفتار حکومت متمرکز مستبدی نبود و همانند غرب می‌توانست در مناطقی آزاد از قید و بندهای اداری قدرت حکومتی فعالیت کند، به احتمال زیاد اولین کشور جهان می‌بود که علوم و صنایع مدرن را کشف می‌کرد، ولی در چین چنین شرایطی وجود نداشت.[۴]

۱. پیشین.
۲. پیشین.
۳. پیشین، ص ٦٦.
۴. پیشین.

ماکس وبر معتقد است که شکل‌هایی از سرمایه‌داری به‌معنای کسب سود در نقاط دیگر جهان نیز شناخته شده بود. آنچه منحصراً در غرب پیدا شد شکلی بسیار متفاوت از سرمایه‌داری بود که او آن را سرمایه‌داری خردگرا می‌نامد. سرمایه‌داری خردگرا بر بستر سازمان کار آزاد به‌وجود آمد. در کنار این، وبر دو عامل را در شکل‌گیری سرمایه‌داری در غرب حیاتی می‌داند؛ جدایی قانونی امور کار و پیشه از خانه و مالکیت شخصی و دیگر حسابداری خردگرا که هر دو از ویژگی‌های زندگی اقتصادی مدرن است. این در حالی است که در شرق بیشترین تلاش، برای همسانی امور کار و پیشه با امور مربوط به خانوار صورت می‌گرفت. این ویژگی‌ها ناشی از سازمان‌دهی کار آزاد بود. محاسبات دقیق (راسیونالیسم) پایه و اساس تمام امور دیگر مالی تنها براساس کار آزاد ممکن گردید.[۱]

پایه‌های قانونی، رسمی، سیاسی و اقتصادی خودمختار و سازمان خردگرای صنعتی و تجارت نیز در شرق به‌وجود نیامد. استفاده و کنترل رودخانه‌ها در چین همانند مصر و دیگر تمدن‌های شرقی به‌نوعی به خردگرایی اقتصادی در این جوامع انجامید، ولی به‌دلیل مسائل دینی زیر کنترل دولت مطلقه و عوامل فرهنگی دیگر بسیار محدود ماند.

علاوه بر این تفاوت‌ها، سیستم فئودالی در شرق و غرب دارای ویژگی‌های یگانه‌ای نبود. بدین صورت که سیستم «فئودالی» در شرق از تمرکز قوای حکومت استبدادی برخوردار بود، ولی در غرب این قوا پراکنده و به‌صورت محلی و ناحیه‌ای و خودکفا اداره می‌شد. تداوم و تکامل این دو زمینه، که ریشه در وضعیت اقلیمی و تولیدی دوگانهٔ این سرزمین‌ها داشت، به دو نظام متفاوت در عصر ظهور شهرها و توسعهٔ صنایع و تجارت انجامید. در اروپا با سقوط امپراتوری رُم قدرت مرکزی از هم پاشید و حکومت به‌دست پادشاه‌های بربر که قادر به حذف یکدیگر نبودند، افتاد. دولت به‌شکل کنونی وجود نداشت و به واحدهای کوچک محلی تقسیم می‌شد، که با رهبری اشراف فئودال اداره می‌شدند. در یک جمله، امور عمومی این جوامع در حوزهٔ خصوصی این فئودال‌ها تقسیم شده بود، در حالی‌که با فروپاشی تمدن‌های باستان در شرق حکومت‌های متمرکز و مستبد دیگری جای آنها را گرفتند و یکپارچگی سرزمین‌های وسیع را حفظ نمودند.

1. Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization, N.Y. Free Press, 1997, PP. 186-212.

کُندی رشد طبقات اجتماعی[1]

وبر به پنج انقلاب بزرگ در غرب اشاره می‌کند که سرنوشت تمدن معاصر آن را رقم زدند. این پنج انقلاب عبارتند از: انقلاب ایتالیا در قرن دوازدهم و سیزدهم که به رنسانس منتهی شد؛ انقلاب دانمارک در قرن شانزدهم؛ انقلاب انگلستان در قرن هفدهم و انقلاب آمریکا و فرانسه در قرن هیجدهم.

انقلاب اول را می‌توان سرآغاز انقلابات بعدی در اروپا تلقی کرد، زیرا اساس این انقلاب تضادی بود که میان کلیسا و فئودال‌ها برسر حاکمیت و کنترل قدرت وجود داشت و بورژوازی نوپا، خواستار حذف هردو آنها از کنترل جامعه، به‌خصوص مناسبات اقتصادی و قانونی آنها بود. تداوم این روند سبب‌ساز رهایی کلیهٔ اروپا از بند دو قدرت فئودالیسم و کلیسا شد. با از بین‌رفتن سیستم فئودالی و تضعیف کلیسا و رشد بیشتر بورژوازی و نیز اقتصاد صنعتی و فلسفهٔ لیبرالیسم، نهاد دین از قدرت دولتی حذف شد. خاستگاه انقلابات بعدی طبقاتی، ضدفئودالی و رهایی‌بخش و برای تأمین صیانت سیاسی طبقهٔ متوسط، یعنی بورژوازی نوخاسته بود. اگرچه تا زمان جنبش اصلاح‌گرایی (رفرماسیون) در قرن ۱۶، کلیسا هنوز ثروت هنگفتی را در اروپا کنترل می‌کرد و از آن طریق در امور دولت‌های رستارگرای مسیحی نفوذ داشت. با آغاز این جنبش و شرکت دهقانان و شاهزاده‌های مخالف انحصارگری‌های کلیسا و جدا شدن انگلستان از کلیسای رُم، نقش کلیسا کاهش یافت. آلمان مرکز این جنبش بود. تا این مقطع کلیسا بیش از یک سوم از ثروت آلمان را کنترل می‌کرد. تحول اصلاح‌گرایی باعث مصادرهٔ اموال و کاهش قدرت کلیسا شد.[2]

تحول مشابهی در شرق رخ نداد، نه بورژوازی رشد کرد و نه دین از نهاد حکومت جدا شد. ادغام این دو نهاد همواره مانع رشد استقلال فکری و خلاقیت‌های انسانی بوده است، زیرا همه چیز از پیش تعیین شده است و انسان نمی‌تواند و نباید که خارج از این چارچوب بیندیشد و رفتار کند. همانگونه که گفته شد، اصولاً تاریخ شرق به‌صورت تاریخ مذهب خود را آشکار می‌سازد.[3]

۱. منظور رشد طبقات اجتماعی به‌شکل غرب است، وگرنه هر جامعه‌ای را می‌توان در نهایت ساخته شده از طبقات اجتماعی دانست.

2. Jerome J.Langford, O.P. Galileo, Science and the church, Desclee Company New York, 1966.

۳. کارل مارکس، **مکاتبات مارکس و انگلس درباب ماتریالیسم تاریخی**، سازمان وحدت کمونیستی، ۱۳۵۸،

ادیان شرقی فقط در شرایط و دورهٔ تاریخی مشخصی مانع رشد و توسعهٔ جامعه، به‌خصوص پیدایش سرمایه‌داری صنعتی شدند. اروینگ زایتلین از قول مارکس‌وبر مطلبی را ذکر می‌کند که نقل آن در اینجا حائز اهمیت است. بنا به گفتهٔ او وبر مشاهده کرد که وقتی نیروهای غربی ساختن راه‌آهن و کارخانه را در چین آغاز کردند، رمالان چینی خواستار اعمال دقت کافی در ساخت این بناها و مؤسسات در بعضی از کوه‌ها، جنگل‌ها، رودخانه‌ها و قبرستان‌ها شدند تا موجب به‌هم ریختن آسایش ارواح نگردد.[1] ماکس وبر در زیرنویس همان بخش اضافه می‌کند: «به‌زودی که چینی‌ها نتایج تغییرات را شناختند، این مشکلات (اعتقادی) ناگهان اهمیت خود را ازدست داد. امروز [سال ۱۹۲۰] چینی‌ها از نظر صنایع راه‌آهن نقش رهبری را دارند.»[2] وی اضافه می‌کند:

«اگر سرمایه‌داری چنان رشد کند که به‌طور کامل به‌صورت نیروی غالب درآید، در طولانی مدت، هیچ اعتقاد دینی و اخلاقی نمی‌تواند راه رشد آن را سد کند. امّا این‌که سرمایه‌داری قادر است از روی موانع اعتقادی جهش کند به این معنا نیست که سرمایه‌داری از ابتدا می‌توانست در شرایط سلطه دین (جادوگری) نیز ریشه بگیرد.»[3]

به‌عبارت دیگر اعتقادات دینی، اخلاقی یا خرافی در مقاطع تاریخی مشخص می‌توانند به‌صورت مانع اصلی رشد درآیند، ولی به‌همان نسبت در شرایط تاریخی مشخص دیگر، (مانند قرن ۱۶ در اروپا) می‌توان این موانع را به‌سادگی دور زد و از روی آن گذشت. نکتهٔ حائز اهمیت در این مطلب نقشی است که منافع و مناسبات اقتصادی جامعه در رفع مشکلات عقیدتی دارد.

در ایران دین به‌صورت اهرم بسیار قدرتمندی در حفظ قدرت سیاسی درآمد. به‌طوری که پادشاهانی که پایهٔ حکومتشان ریشه در شیوهٔ زمین‌داری سنتی داشت، نه‌تنها تضادی با نهاد دینی پیدا نمی‌کردند، بلکه آن را موجب تقویت خود می‌دیدند. تنها منافع بورژوازی در

(ادامه پاورقی از صفحهٔ قبل)
ص ۱۹.

1. Irving Zeitlin, Ibid.

2. Max Weber, General Economic History, trans. Frank H.Knight, N.Y: Collier Books, 1961, P.245, cited in Irving Zeitlin, Ibid.

۳. پیشین، ص ۲۴۵.

مقابل دین سنتی متکی بر فئودالیسم ایستاد. در ایران بورژوازی پیدا نشد تا چنین رسالتی بیابد. اختلاف و تضاد فرقه‌های مختلف و تفسیرهای دینی نیز در اساس ناشی از تضاد قدرت در بطن همان مناسبات ارضی بوده است.[۱]

در ایران برخلاف غرب، انقلاب‌های اجتماعی غیردینی رخ نداد. جنبش‌های توده‌ای به‌طور عمده، در اشکال دینی روی داد و اگر توفیقی هم حاصل می‌شد به‌نفع فرقهٔ دینی دیگر بود و نه جهت‌گیری به‌سوی استقلال سیاسی جامعه. در تاریخ ایران گذشته از جنبش تنباکو (۱۲۶۸ ه) که شکلی دینی داشت، می‌توان از انقلاب مشروطیت (۸۹ ـ ۱۲۸۴ ه) به‌عنوان نقطهٔ عطف بیداری ایرانیان در دوران معاصر نام برد که آن‌هم نتوانست از مجادله‌های دینی به‌کنار بماند و سرانجام به بیراهه کشیده شد. شورش‌های ضد کلیسا در اروپا طبقاتی بود و علیه بزرگ‌ترین فئودال‌های مجتمع در کلیسا انجام می‌گرفت. برخلاف آن، در ایران مقابله‌ها بیشتر قبیله‌ای و فرقه‌ای بود. طرح این نکات به معنای نفی ماهیت طبقاتی بعضی از جنبش‌های اجتماعی و شورش‌های دهقانی نبود، ولی عدم رشد طبقهٔ جدید، یعنی بورژوازی که منافع خود را در شیوهٔ تولید دیگری بجوید و با قدرت اقتصادی، سیاسی و دینی فئودال‌ها به مقابله بپردازد، باعث شد تا شورش‌های دهقانی به انقلابات اجتماعی بدل نشوند. اسلام سنتی همواره در طول تاریخ ایران از رشد علوم و تحصیل همگانی و به‌ویژه فراگیری فلسفه نگران بوده است. رشد بورژوازی بدون رشد علوم ممکن نیست.

کشفیات علمی جدید در عصر رنسانس از جانب دیگر به اعتبار کلیسا، که قدرت خود را الهی می‌دانست، ضربه وارد ساخت. بدون رشد بورژوازی و انقلابات اجتماعی دستاوردهای علمی جدید مورد یورش خرافات کلیسا و مقامات دینی قرار می‌گرفت. بنابراین شرایط اقتصادی در غرب با انقلاب‌های اجتماعی آن پیوند خورد و انقلاب در زمینه‌های علمی و دینی مکمل این تحول به‌سوی فراتر بود. در ایران شرایط اقتصادی به

۱. برای مثال، آیت‌الله آذری قمی، زمانی که در قدرت سهیم بود مواضعی به‌کلی متضاد از زمانی که از قدرت حکومتی اخراج شد، داشت. وی در اوج قدرت حکومتی خود گفت: «...اگر ولی فقیه بخواهد و مصلحت ایجاب کند می‌تواند توحید را هم تعطیل کند.» (نقل از گفت‌وگو با مهندس بازرگان، مندرج در **نوگرایی دینی: گفت‌وگوی حسن یوسفی اشکوری با مهندس بازرگان، ... به کوشش حسن یوسفی اشکوری**)، قصیده، تهران، ایران ۱۳۷۷. ص ۳۶. وی پس از تصفیه از قدرت مواضع خود را نسبت به ولی‌فقیه تغییر داد.

رشد بورژوازی به‌عنوان یک طبقه که خواستار استقلال سیاسی و پایان بخشیدن به قدرت دینی باشد، نیانجامید. برعکس پیوندی دیرینه میان زمین‌داران، تجار و نهاد دینی و سیاسی تا قرن بیستم در ایران باقی ماند. در قرن بیستم، با نفوذ گستردهٔ سرمایه‌های غربی در ایران این مناسبات به شکل قدیمی‌اش به‌کلی به‌هم خورد. بنابراین غرب مستقل از شرق، به‌دلیل تحولات درونی‌اش به توسعه دست یافت، ولی تحولات مشابهی در ایران رخ نداد. (وضعیت ایران در قرن بیستم در بخش آخر این کتاب توضیح داده شده است.)

عدم پیدایش رقابت، رشد تکنولوژی و تقسیم اجتماعی کار در ایران

یکی دیگر از تفاوت‌های اساسی جوامع سرمایه‌داری با نظام‌های اقتصاد طبیعی وجود رقابت به‌عنوان عاملی محوری در تولید و کسب سود است. رقابت در عرصهٔ فعالیت‌های تولیدی در نظام سرمایه‌داری مکانیزمی است که بنیاد فردی دارد، ولی در شرایط مشخص نتایج آن به تحولی وسیع و اجتماعی و حتی تاریخی بدل می‌شود. رقابت در نظام‌های پیشاسرمایه‌داری، از جمله اقتصاد طبیعی (کشاورزی) عصر فئودالیسم وجود ندارد، یا حداقل ابعاد آن محدود به حوزهٔ مبادله است. گفته شد که رقابت با انگیزه‌های شخصی به‌وجود می‌آید، ولی نتایج اجتماعی به‌بار می‌آورد؛ یعنی منافع شخصی افراد در شرایط و مناسبات اقتصادی مشخصی به‌تحول اجتماعی و ساختاری جامعه بدل می‌شود و با نهاد سیاسی و حقوقی جامعه پیوند می‌خورد و ابعادی مرکب و پیچیده پیدا می‌کند. رقابت اگر صرفاً در محدودهٔ خصلت فردی باقی می‌ماند، آنگاه می‌بایست در تمام طول تاریخ به‌صورت یکنواختی عمل می‌کرد، در حالی که این ویژگی شخصیتی انسان در مناسبات سرمایه‌داری متحول‌شده و نقشی اجتماعی ایفا می‌کند. شک نیست که رقابت در جامعهٔ مدرن تنها در حوزهٔ اقتصادی باقی نمی‌ماند و به حوزه‌های دیگر زندگی از جمله فرهنگی، ادبیات، علوم، دین و هنر گسترش می‌یابد.[۱]

در جامعهٔ سرمایه‌داری برای حفظ برتری در کسب سود، افراد و سپس بنگاه‌های

۱. برای رابطهٔ رقابت‌های دینی و توسعه نک.
Peter Berger, The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion, New York, Doubleday, and Company, Inc., Garden City, 1967.

تولیدی و مالی متوسل به خلق تکنولوژی‌های جدید می‌شوند تا بتوانند با استفاده از اهرم‌های جدیدی، که احتمالاً هنوز در دست رقبای آنها نیست، عرصهٔ بازار را کنترل کنند. این رقابت در عرصهٔ تکنولوژی منجر به کشف و اختراع ابزار جدیدی می‌شود که انگیزهٔ اصلی آن کسب سود بیشتر است، ولی منافع آن اجتماعی و تاریخی است؛ یعنی سود شخصی به توسعهٔ جامعه می‌انجامد.

اگرچه رشد تکنولوژی استفاده از نیروی کار انسانی را محدودتر می‌سازد، ولی باتوجه به افزایش عامل مصرف حوزه‌های جدیدی از کارگشایش می‌یابد که پیشتر وجود نداشت. بنابراین اگرچه ظاهراً رشد تکنولوژی رقیب کارگران است و در آغاز نیز ممکن است چنین شود، ولی در روند رشد خود عملاً نیاز به نیروی کار را در حوزه‌های جدید تولید بالا می‌برد و اثرات منفی کوتاه مدّت آن را خنثی می‌کند.

به‌دنبال رشد بیشتر تکنولوژی و پیدایش حرفه‌های جدید، تقسیم اجتماعی کار افزایش یافته، فعالیت‌های اقتصادی باز بیشتر تخصصی می‌شود. بوروکراسی (دیوان‌سالاری) دامنهٔ وسیع‌تری می‌یابد و قوانین جدیدی برای حفظ حقوق فردی به رسمیت شناخته می‌شود. در سیستم سرمایه‌داری، برخلاف اقتصاد طبیعی که همه چیز به‌کم‌وکیف طبیعت و حوادث طبیعی وابسته است، امر تولید به‌عوامل جدیدی چون مدیریت، بازار مصرف، عرضه و تقاضا، مکانیزم‌های توزیع، فعل و انفعالات مالی داخلی و بین‌المللی و... بستگی دارد.

نظام تولیدی جدید نظم قانونی می‌طلبد. بنابراین دستگاه‌های قانون‌گذاری چون مجلس و برای اجرای آن قوانین دولت‌های انتخاباتی و دوره‌ای و دستگاه قضایی مستقل به‌وجود می‌آید. در عرصهٔ سیاست نیز همانند اقتصاد، رقابت نقش محوری پیدا می‌کند و جای انحصار قبیله‌ای و قومی را می‌گیرد. در نظام‌های پیشامدرن معمولاً سنت به‌جای قانون و زدوبند به‌جای رقابت نقش بازی می‌کند.

این‌گونه تغییرات تنها در مناسبات سرمایه‌داری رخ می‌دهد. در ایران به‌دلیل عدم پیدایش و رشد بورژوازی عملاً نتایج اجتماعی، سیاسی، حقوقی حاصل از آن نیز به‌وقوع نپیوست و هرگاه تلاشی در الگوبرداری از غرب در زمینه‌های سیاسی چون دمکراسی و حقوق شهروندی انجام‌گرفت، با تضاد بزرگی مواجه و در ناکامی کشیده شد. در غرب رشد

زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، حقوقی و فرهنگی عرصهٔ فعالیت اقتصادی را بازهم گسترده‌تر کرد. در حالی که در ایران عدم تغییر ساختار اقتصاد پیشاسرمایه‌داری و تحول آن به سرمایه‌داری، هرگونه تلاش در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی را با شکست روبرو ساخت.

برای مثال، انقلاب مشروطیت ایران بیش از آنکه جنبشی طبقاتی باشد، تلاشی بود علیه استبداد سلطنتی و به‌طور مشخص علیه درباریان و متحدان خارجی آنها و با تأثیرپذیری از حکومت‌های مشروطه در غرب انجام گرفت، امّا برخلاف نمونه‌های غربی، نیروی اجتماعی و طبقاتی آن، یعنی بورژوازی در ایران شکل نگرفته بود و از این‌رو، خواست‌های مشخص طبقاتی نیز طرح نشد. خواست برپایی مجلس شورا، (به‌ترجیح روحانیت شرکت کننده در جنبش، عدالتخانه) شکل ناقصی از پارلمان اروپایی بود و به‌دلیل نبود روابط سرمایه‌داری، نتوانست کارکرد خود را نیز ادامه دهد و در بطن جامعه با تضاد روبروگردید، زیرا قوانین مصوبه در برابر سنن پشتوانهٔ طبقاتی و اقتصادی نداشتند. هیچیک از گروه‌های رهبری جنبش مشروطیت نمایندهٔ بورژوازی نبودند. به‌همین دلیل پس از عدم توفیق جنبش، نوعی پراکندگی جدید به‌وجود آمد و متعاقب آن وجود یک دیکتاتوری نظامی لازم شد تا تمرکز کشوری به‌وجود آورد. اگر بخواهیم اقدامات رضا شاه را سرآغاز خواست‌های بورژوازی بدانیم، باز هم رهبری آن برخلاف اروپا نه با بورژوازی صنعت‌گر، بلکه با ارتش بود و روش آن نه لیبرالی، بلکه دیکتاتوری بود. این تلاشی بود از بالا تا شکل‌هایی از مدرنیسم را در ایران پیاده کند.

چنین است که علی‌رغم تلاش‌های فراوان از جنبش تنباکو تا به امروز هنوز پارلمان به‌معنای اروپایی در ایران شکل نگرفته است و همیشه و همواره نیروهایی ورای ارادهٔ این نهاد، حتی اگر نمایندگان واقعی مردم در آن باشند، عملکرد آن را از ویژگی واقعی‌اش تهی ساخته‌اند. بنابراین توسعهٔ سیاسی نیز وابسته به توسعهٔ اقتصادی گردید، زیرا طبقه‌ای ثروتمند که منافعش در وجود و تحکیم سیستم پارلمانی و انتخاباتی و دوره‌ای باشد، پشت آن قرار نگرفت. بورژوازی مبادله‌گر، که نفع آن در زدوبندهای پنهان و آشکار و احتمالاً احتکار کالا تأمین می‌شود، نمی‌تواند نقش بورژوازی تولیدگر را که سود و زیانش در دوام و

قوام نظام قانونمند داخلی و طبقهٔ کارگر است، برعهده گیرد. بنابراین، آنچه عقب‌ماندگی را در ایران در دورهٔ اخیر تداوم بخشید، رشد بورژوازی غیرتولیدی و غیرصنعتگر در بطن نظام سنت‌گرا و به‌اصطلاح سرمایه‌داری بازاری و مناسبات ارباب رعیتی و حتی ایلی بود. در این نظام نه رقابت اقتصادی و سیاسی وجود دارد، نه رشد تکنولوژی نیاز است و نه تقسیم اجتماعی کار به‌وجود می‌آید. از این‌رو، سرمایه‌داری وارداتی نیز در بطن جامعه عقیم می‌ماند.

آیا توسعهٔ غرب ناشی از تمدن شرق است؟

کسانی برآنند که میان توسعهٔ غرب و عقب‌ماندگی ایران رابطهٔ مستقیمی ترسیم کنند. از یک‌سو ریشه‌های پیشرفت غرب را ناشی از تمدن شرق می‌دانند، که گویا غربیان در جریان جنگ‌های صلیبی آنها را با خود به اروپا بردند، و از سوی دیگر عقب‌ماندگی ایران را در سده‌های معاصر ناشی از ممانعت‌های استعماری غرب می‌خوانند. برای نمونه، پرویز پیران در انتقاد به‌شیوهٔ تولید آسیایی می‌نویسد:

«اگر نظام تجربه شده در جوامع شرقی و از جمله ایران، نظامی ایستا بوده است، پیشرفت‌های شگرف ممالک مشرق زمین که با انتقال آنها به اروپای غربی در جریان جنگ‌های صلیبی زمینه پیدایش سرمایه‌داری جهانی فراهم گردید، چگونه ارزیابی و تحلیل می‌شود؟»[1]

نخست آنکه این مطلب انعکاس درستی از واقعیت نیست. ماهیت این پیشرفت‌ها چه بود که با امکانات نقل مکان قرون ۱۲ و ۱۳ میلادی از شرق به غرب منتقل شد؟ آیا غرض تکنولوژی رشدیافته‌ای است که شرقیان بدان دست‌یافته بودند و غربیان آن را با خود به اروپا بردند؟ یا منظور معرفت علمی و فلسفهٔ عقلی است که از غربیان در نزد شرقیان مانده بود و بعدها این آثار بار دیگر به زبان لاتین برگردانده شد؟ اگر منظور این گنجینهٔ فکری تمدن است، که در اساس غربی بود. دوم آنکه اگر چنین پیشرفت‌های شگرفی، که از آن یاد می‌شود، وجود عینی داشت چگونه شرقیان نتوانستند از آنها برای پیدایش سرمایه‌داری

۱. پرویز پیران، «سه سطح تحلیل واقعه»، انتخاب نو، **تحلیل‌های جامعه‌شناسانه از واقعه دوم خرداد**، به کوشش عبدالعلی رضایی، عباس عبدی، طرح نو، ۱۳۷۷، صص ۴۲-۴۱.

استفاده کنند؟ سوم آنکه اگر با انتقال پیشرفت‌ها از یک منطقه به منطقهٔ دیگر می‌توان زمینهٔ پیدایش سرمایه‌داری را فراهم کرد، چرا پس از رشد سرمایه‌داری در غرب، شرقیان به چنین نقل و انتقالی دست نزدند؟

به‌احتمال زیاد پاسخ این پرسش را گروه دوم، که استعمار را عامل عقب‌ماندگی ایران می‌دانند، چنین می‌دهند که استعمارگران غربی اجازه ندادند، ولی کشورهایی چون ایران و ترکیه هیچ‌گاه مستعمره نبودند. ترکیه تا زمان جنگ جهانی اول خود یک امپراتوری بود که سرزمین‌های وسیعی از آفریقا تا جنوب‌شرقی اروپا را در کنترل داشت.

عقب‌ماندگی شرق در سده‌های اخیر توطئهٔ غرب نبود، بلکه ناشی از رشد سرمایه‌داری جهانی بود. این تحولات در غرب نه تنها کمکی به رشد نیروهای مولده در مناطق رشدنیافتهٔ جهان نکرد، بلکه با گسترش تولید ارزان‌تر کالا باعث نابودی آنها شد و متعاقباً تقسیم کار جدید را در سطح بین‌المللی به‌وجود آورد که قسمتی از جهان عقب‌مانده‌تر، تولیدگر مواد خام برای صنایع پیشرفته‌تر غرب شد.[1] و سرانجام اگر غربیان در جریان جنگ‌های صلیبی، آنطور که پرویز پیران مدعی است، پیشرفت ممالک مشرق زمین را با خود بردند، در جریان جنگ‌های صلیبی آنان به سرزمین‌های دوردست شرق چون چین و هند و حتی ایران دست نیافتند، پس چرا این جوامع از غرب عقب‌مانده‌اند؟ از این‌رو این ادعا پشتوانه‌ای ندارد. این درست است که غربیان مثلاً باروت را از شرق گرفتند، ولی مسئله

۱. کسانی چون آندره گوندر فرانک و امانوئل والرشتاین معتقدند که پدیدهٔ عقب‌ماندگی چهار قرن اخیر جهان سوم جزء لاینفک پیشرفت جوامع غربی بوده است. والرشتاین معتقد است که در جهان یک سیستم اقتصادی با یک تقسیم کار جهانی در بازار جهانی بیشتر وجود ندارد که او آن را تقسیم جهانی اقتصاد می‌نامد. کشورهای عقب‌مانده یا پیرامونی تهیه‌کنندهٔ مواد خام مورد نیاز این سیستم‌اند، همان‌گونه که کشورهای نیمه پیرامونی، که از رشد متوسطی برخوردارند عامل ارتباط اقتصادی بین کشورهای مرکز و کشورهای پیرامونی‌اند.
در اینجا از تشریح این نظرات و انتقادات‌های فراوانی که دربارهٔ آنها شده است خودداری می‌کنم. برای اطلاع بیشتر از این نظر نک.
Immanuel Wallerstein, The Modern World-System: Capitalism Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteen Century, New York: Academic Press, 1994; André Gunder Frank, The Myth of Feudalism in Capitalism and Underdevelopment in Latin America, New York: Monthly Review Press, 1967; Sociology of Development and Underdevelopment of Sociology, or Underdevelopment or Revolution, New York: MRP, 1969; Hamza Alavi and Theodor Shamin (eds.), Introduction to the Sociology of "Developing Societies", NY; MR, 1982.

این است که چرا ماشین نظامی یا تکنولوژی به‌کارگیرندهٔ این باروت، نه در شرق، بلکه در غرب رشد کرد؟ باید به‌دنبال دلایل شکل‌گیری و ساخت ماشین نظامی بود، نه کشف باروت.

من معتقدم که این دیدگاه‌ها از دو منظر خودمحوربینی ایرانی و روحیهٔ آسیب‌دیدگی یا روان‌شناسی قربانی (Victim Psychology) نشأت می‌گیرد. در فصل اوّل به نمونه‌هایی از خودمحوربینی ایرانی اشاره کردم. روان‌شناسی آسیب‌دیدگی یا قربانی پنداشتن خود نیز برای شکست یا عدم موفقیت خود به دنبال مقصر خارجی می‌گردد که ضعف خود را توجیه کند تا احساس بهتری به او دست دهد. او وانمود می‌کند که دیگران اجازهٔ پیشرفت به او نداده‌اند. همین دیدگاه روان‌شناسی قربانی و خودمحوربینی ایرانیان سبب شده است که کسانی ادعا کنند اگر اسلام به ایران نیامده بود و اگر شکوه و قدرت دودمان هخامنشیان و ساسانیان بزرگ‌ترین امپراتوری جهان در عصر خود ادامه می‌یافت، امروز به‌جای آمریکا، ایران ابرقدرت جهان بود.

واقعیت رابطهٔ جنگ‌های صلیبی و پیدایش سرمایه‌داری در غرب را نه از شرق، بلکه در خود غرب باید جستجو کرد. میان پیدایش تمدن معاصر غرب و جنگ‌های صلیبی می‌توان رابطه‌هایی را یافت ولی نه از آن نوعی که برخی از ایرانیان مانند پرویز پیران استدلال می‌کنند، یعنی با خود بردن تمدن اسلامی به غرب توسط مهاجمان مسیحی. واقعیت این است که وقتی پادشاهان غربی و فئودال‌ها به‌قصد تسخیر سرزمین‌های مسلمانان عازم شرق شدند، به‌طور مشخص ناچار شدند که سرف‌های تحت کنترل خود را آزاد سازند. بعضی دیگر از این رهبران در جنگ‌های صلیبی کشته شدند و هرگز به وطن خود بازنگشتند. بنابراین صدها خانوادهٔ اشراف فئودال از بین رفتند و سرف‌های تحت کنترل آنها عملاً آزادی خود را به‌دست آوردند.[1] یکی از پیش‌شرط‌های پیدایش سرمایه‌داری در غرب آزادی سرف‌ها از قید اشراف فئودال بود. این آزادی به‌همراه آزادی دیگر، یعنی آزاد بودن از هرگونه مالکیت ارضی، این گروه را واداشت که برای امرار معاش تنها کالای در کنترل خود، یعنی نیروی کار را بفروشد؛ کاری که طبقهٔ نوپای بورژوازی از آن بهره گرفت تا به

۱. ف. انگلس، **جنگ دهقانی در آلمان**، نقل از زایتلین، پیشین.

انباشت بیشتر سرمایه بپردازد. آیا می‌توان این تحول را کمک شرق به غرب در توسعهٔ غرب به‌شمار آورد؟

با توجه به پذیرش تفاوت تمدن شرق و غرب می‌توان اثرات این دوگانگی را در روند رشد این جوامع از جمله پیدایش سرمایه‌داری دنبال کرد. تاکنون جنبه‌های مختلفی از تفاوت شرق و غرب را توضیح داده‌ام. از میان عوامل گوناگون، کشف معادن فلزات قیمتی و رشد فوق‌العادهٔ جمعیت از اهمیت بسزایی برخوردارند، ولی در رأس همهٔ عوامل، رشد اقتصاد پولی بود که می‌توانست از دگرگونی‌های فوق‌الذکر در جهت شکل‌گیری سیستم سرمایه‌داری بهره گیرد. مثلاً در جامعه‌ای مانند چین رشد جمعیت به‌مانند غرب اتفاق افتاد، ولی اقتصاد خردگرا رشد نکرد و به‌جای آن سنت‌گرایی بیشتر گسترش یافت.[1]

می‌توان گفت که پیدایش سرمایه‌داری پاسخی بود به رشد جمعیت و افزایش تقاضا برای کالا، که سیستم خودکفای فئودال در غرب پاسخ‌گوی این نیاز نبود. سرمایه‌داری راه‌حل این مشکل در شرایط خاص بود، زیرا تولید را با توجه به ظرفیت موجود آن افزایش داد. دهقانانِ چسبیده به زمین کشاورزیِ خودکفا را آزاد کرد و آنها را به مراکز تولید شهری روانه ساخت. سودی که از این بابت حاصل می‌شد، انگیزه‌ای بود که سرمایه‌داری را برای کسب مواد، نیروی کار و بازار فروش به سطح جهانی کشاند. بدین طریق «با سرعت برق هرچه در مسیر فرهنگ سرمایه‌داری قرار داشت، نابود می‌شد.»[2]

از آنجا که در شرق طبقهٔ بورژوازی و پرولتاریا به‌وجود نیامد، فرهنگ سرمایه‌داری نیز ضرورت وجودی نیافت. بنابراین جامعه بر پایهٔ قواعد سنتی چرخید و نیروهای موجود را در درون خود باز تولید کرد. بر بستر مناسبات تولید کشاورزی و مالکیت دولتی و جمعی، انگیزهٔ مشخصی برمبنای مالکیت خصوصی نیز به‌وجود نیامد. وجود عشایر و اقتصاد دام‌داری و کوچنده نیز تهدیدی بر مناسبات پولی بود. حاکمیت متمرکز، که ساختار قبیله‌ای داشت، هر زمان می‌توانست با گروه‌های سازمان‌نیافتهٔ تجارتی و صنعتی همانند رعایای خود برخورد کند. کما اینکه در آخرین مراحل عمر این نظام زمانی که رضا شاه به سلطنت

1. Max Weber, Religion in India, Ibid.

2. David Ashley & David M. Orenstein, Sociological Teory: Classical Statements, Allyn and Bacon, 1995, P.266.

رسید، بسیاری از زمین‌های اربابان و حکام محلی را از چنگ آنها درآورد و به نام خود ثبت کرد.[۱]

رشد سرمایه‌داری در اروپا به دنبال شکسته شدن و از هم پاشیدن نظام سرواژ به‌وجود آمد. وضعیت زمین‌داری در ایران، از جمله نوع مالکیت، اساس دولت متمرکزی بود که خود شدیداً پاسدار مناسبات پیشاسرمایه‌داری بود. در غرب سلطنت جدید نمایندهٔ منافع طبقهٔ نوپای بورژوازی بود، ولی در شرق دولت زمین‌دار همواره مدافع مناسبات کهنهٔ زمین‌داری، که خود سهم بزرگی در آن داشت، باقی ماند. زمین‌داری سنتی ایران آنقدر دوام یافت تا با طرح امپریالیستی «انقلاب سفید» شکسته شد، طبقه‌ای بورژوازی که قادر باشد در برابر قدرت زمین‌داران بایستد، در ایران شکل نگرفت تا آنکه منافع سرمایهٔ جهانی با مناسبات کهنهٔ زمین‌داری در ایران در تضاد قرار گرفت و آن را زیر فشار و تهدید قرار داد و مستحیل ساخت.

در غرب با شکسته شدن نظام سرواژ، نیروی کار دهقانان آزاد شد. دهقانان آزاد بدل به ارتش کاری شدند که سرمایه‌داری را رشد دادند. در ایران دهقانان به‌شدت به زمین وابسته بودند. این وابستگی باعث تقویت زمین‌داران در برابر عناصر سرمایه‌داری می‌گردید. بورژوازی ایران در همان حد محدود خود تجارتی باقی ماند. بنابراین نیازی به‌نیروی کار دهقانان نیز نداشت. این عوامل از جمله عمده‌ترین موانع سرمایه‌داری در ایران بود که استعمار غرب نقشی در به‌وجود آوردن آن نداشت. بنابراین نمی‌توان استعمار را عامل عقب‌ماندگی ایران شمرد و یا پیشرفت غرب را ناشی از تمدن شرق دانست.

۱. جامی، (جنبش آزادی‌بخش ملی ایران) بدون مؤلف، **گذشته چراغ راه آینده است**، ۱۳۵۴.

بخش دوم

دین و پدیدهٔ عقب‌ماندگی ایران

فصل هشتم

آیا اسلام عامل عقب‌ماندگی جامعه بوده است؟

آیا ادیان دیگر سامی، یهودیت و مسیحیت و دین ایرانی زردشت از نظر محتوا با اسلام تفاوت بنیادین دارند؟ آیا هیچ‌یک از این ادیان موجب پیشرفت جامعه شده‌اند؟ یا برعکس پیشرفت جوامع باعث دگرگونی‌هایی در بطن ادیان گردیده است؟ در این بخش ضمن مقایسهٔ تمدن‌های اقوام سامی به بررسی زمینه‌های عینی پیدایش اسلام می‌پردازیم.

تمدن در سرزمین‌های اقوام سامی پیش از ظهور اسلام

این مطلب در سه بخش زیر توضیح داده می‌شود.

اسلام در مکه ظهور کرد، ولی در سرزمین‌هایی پرورش یافت که زادگاه پرسابقه‌ترین تمدن‌های تاریخ بشر بوده است. در حالی که عربستان یکی از عقب‌مانده‌ترین تمدن‌ها در عصر پیدایش اسلام بود، مناطق مجاور آن، یعنی امپراتوری بیزانس و ایران بسیار پیشرفته بودند. بنابراین این دو پایگاه در پرورش اسلام به‌عنوان تمدنی جدید و جهانی بسیار نقش داشتند. از این‌رو به زمینه‌های پیدایش این دو تمدن و تشریح این دوگانگی می‌پردازیم.

در بخش نخست زمینهٔ رشد تمدن کشاورزی بین‌النهرین و در بخش دوم تمدن دامداری عربستان و در بخش سوم اسلام به‌عنوان اهرم ایجاد یگانگی دینی، وحدت قومی و ساخت قدرت متمرکز سیاسی بررسی می‌شود.

۱ـ مروری کوتاه بر پیدایش و افول تمدن‌های اولیه در منطقه

سرزمین بین‌النهرین نزدیک به ۳۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح دربرگیرندهٔ تمدن‌هایی بود که اقوام مختلف را در یک جامعه جمع می‌کرد. سرزمینی که خط نوشتاری در آنجا اختراع

شد، ادیان بسیاری در آنجا ظهور کرد و شاهکارهای معماری در آن به وقوع پیوست. دولت و دین دو نیروی سازندهٔ این تمدن‌ها بودند. دلیل اصلی پیدایش این تمدن حاصلخیز بودن این منطقه و رشد اقتصاد کشاورزی و ایجاد تولید مازاد بر مصرف بود. تولید مازاد بر مصرف اهرم توسعهٔ جامعه و پیدایش تمدن‌های بزرگ بوده است.

از جمله تمدن‌های این ناحیه (عراق کنونی) می‌توان به تمدن سومری که تمدنی دینی است، اشاره کرد. سومری‌ها، مردمان جنوب عراق، معتقد بودند که زمین ملک خدایان است و وظیفهٔ اصلی آنها ساختن معابد برای اجرای وظایف دینی است.[1] در این تمدن دینی روحانیان در عین‌حال رؤسای دینی و سیاسی نیز محسوب می‌شدند. شهرهایی که در این مناطق برپا شده بودند، نه برای تجارت و صنایع بلکه مراکز معابد دینی بودند که اقوام مختلف را در خود جمع می‌کردند، ولی همین تجمع دینی خودبه‌خود کارکرد اقتصادی نیز پیدا می‌کرد. بخشی از این کارکرد اقتصادی مستقیماً به معابد بازمی‌گشت. بنابراین معابد مراکزی اقتصادی نیز به‌شمار می‌آمدند که زیر مدیریت رهبران دینی اداره می‌شدند. رهبران دینی هم امور اقتصادی و هم امور مربوط به ادارهٔ جامعه، یعنی سیاست را در کنترل خود داشتند. این مراکز دینی اندک اندک به نهاد دین ـ شهریاری[2] بدل شدند. چندین تن از پیامبران یهود مانند سلیمان و داود و اسحاق نمونه‌هایی از نهاد دین ـ شهریاری هستند. ابتدا پدیدهٔ شهر ـ شاه پیدا شد و سپس به امپراتوری رسید. منبع اصلی قدرت این نهاد، جنگ‌جویان قبایل بودند. از جمله آکادی سارگون رئیس قبیلهٔ مردمان دام‌دار شمال مدیترانه را می‌توان نام برد که «دولت‌های شهری سومر را به تصرف درآورد، نخستین دولت واحد متمرکز را در آکاد بنیان نهاد.»[3] این اولین امپراتوری تاریخ بود که در ۲۲۵۰ سال پیش از میلاد درپی تسخیر مناطق شهری و ساکن توسط اقوام دامدار و کوچنده به‌وجود آمد. سارگون خود را پادشاه گیتی نامید. نوه‌اش نارامسین سلسلهٔ آکاد را گسترش داد و خود را ایزد قادر اکاد خواند.[4]

1. Ira M.Lapidus, A History of Islamic Societies. Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

۲. فریدون آدمیت، *تاریخ فکر از سومر تا یونان و روم*، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.

۳. پیشین، ص ۳۵.

۴. همین.

امپراتوری سارگون زیاد دوام نیافت (حدود یکصد سال) و بار دیگر معابد ـ شهرها استقلال خود را به‌دست آوردند. پس از سارگون، حمورابی امپراتوری خود را در ۱۷۵۰ ق.م تشکیل داد. حمورابی بنیان‌گذار قوانینی شد که منشأ مناسبات دینی، اخلاقی، رفتاری و حکومتی مردمان این مناطق گردید. حکومت حمورابی نه‌تنها یک شهر، بلکه شهرهای مختلفی را زیر کنترل داشت. با کنترل شهرها، معابد نیز در اختیار شاه قرار گرفت. از این پس، شاه قدرت روحانی نیز یافت و به‌عنوان خدمتگزار اصلی خدایان درآمد که درواقع واسطهٔ میان مردم عادی و خدایان بود. بنابراین او می‌توانست از جانب خدایان مردم را به خدمت وادارد. قدرت سیاسی و نهاد دینی به ابزار وحدت مردم برای اجرای سیاست‌های شاه درآمد. از این پس دستگاه شاه به نهادی بسیار پرقدرت، با تشریفات و ضمایم فراوان از جمله دیوان اداری، ارتش منظم و آماده، فرماندهان و سربازان حرفه‌ای، تقسیمات حکمرانی، دستگاه جاسوسی برای کنترل مردم تکامل یافت.

با یک نگاه مقایسه‌ای کوتاه بین تمدن‌های این سرزمین و پیدایش ادیان یکتاپرستی و آسمانی با شکل زندگی اقوام بومی سرزمین‌های جدا افتاده‌ای چون استرالیا می‌توان پیوند رشد مناسبات تولید را با پیچیدگی‌های نهاد سیاسی و دینی بهتر دریافت. بدین معنا که هر سرزمینی که ظرفیت رشد اقتصادی داشت و عملاً نیز آن رشد را به‌دست آورد، اشکال مناسب سیاسی و دینی، یعنی ابزار مناسب کنترل و ادارهٔ جامعه را نیز به‌وجود آورد. با ایجاد این ابزار اقتصاد جامعه می‌توانست تحت‌تأثیر نهاد قدرت جدید تغییراتی بپذیرد، که چنین نیز بود و من نمونه‌های دیگری از این ارتباط را دربارهٔ تمدن‌های یونانی، رومی و ایرانی در فصول اولیهٔ این کتاب توضیح داده‌ام.

تمدن بین‌النهرین در حوزهٔ سیاسی، حقوقی، شهری، نظامی، صنایع و تجارت تا قرن ششم پیش از میلاد پیشرفت‌های بسیار درخشانی کرد. این پیشرفت‌ها در زمینهٔ اجتماعی و رعایت حقوق فردی نیز گسترش یافت و نوعی جامعهٔ باز به‌وجود آورد.[1] آنان از نظر دینی، ضمن محدود کردن قدرت روحانیان به‌عنوان مسئولان معابد، دست به ساخت و سازماندهی تالار نگه‌داری از خدایان (Pantheon) زدند.

1. Ira Lapidus, Ibid.

بنته‌آن جایگزین اماکن فردی خدایان (معابد) شد. قوانین حقوقی که از زمان حمورابی وضع گردیده بود، باز هم گسترش یافت و سرانجام دولت نه‌تنها به‌عنوان عامل سیاسی، بلکه عامل فرهنگی، دینی و قانونی جامعه درآمد. تمدن خاورمیانه بیش از پیش یک‌دست شد و شاه به مقامی کاملاً معنوی ارتقاء یافت. به‌طوری که اگر او خود را خدا نمی‌دانست، دست‌کم شریک خدا و یا نمایندهٔ خدا به‌شمار می‌آورد و این حاصل پدیدهٔ دین ـ شهریاری و سرمنشأ تمدن پیشرفتهٔ این منطقه بود. «به فاصله چند نسل پادشاهان صرفاً تفسیرگرایان خواست‌های خدایی نبودند، بلکه آنها خود ادعای خدایی می‌کردند و بدل به خدا ـ شهریار شدند.»[1] خدا ـ شهریارها بر امکانات مادی و تجملی خود بیش از پیش افزودند. بدان‌سان که دربار و حکومت به مصرف‌کننده و یا زایل‌کنندهٔ بخش عمده‌ای از نتایج تولید جامعه بدل گردید. از این‌رو، افزایش تفاوت طبقاتی به‌حد غیرقابل تحملی رسید و جامعه را به ویرانی سوق داد. افزون بر آن، استفادهٔ بد از زمین و تغییرات جوی باعث فروکش کردن ظرفیت تولید در این سرزمین‌ها شد. تمدن‌های کهن خاورمیانه این‌گونه از بین رفتند.

تا حدود قرن نهم پیش از میلاد تمدن این منطقه به دورهٔ سارگون تا حمورابی محدود می‌شد، ولی از این مقطع تمدن‌های دیگری پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. از جمله تمدن آناتولی، ایران و هیتی که در یک شبکهٔ مشترک قرار گرفتند و سپس به امپراتوری آشور بدل شدند که بخش‌هایی از ایران، عراق و مصر را شامل می‌گردید و تا سال ۶۱۲ ق‌م ادامه یافت. مادها این تمدن را تسخیر کردند و به‌دنبال آنها هخامنشیان بزرگ‌ترین تمدن خاورمیانه را بین سال‌های ۵۵۰ تا ۳۳۱ ق‌م به‌وجود آوردند. حکومت هخامنشیان کلیهٔ اقوام ساکن این مناطق را شامل می‌شد که در سرزمینی میان رودخانهٔ نیل، داردانل و بلخ موسوم به جیحون (آمو) پراکنده بودند. این تمدن را اسکندر مقدونی در سال ۳۳۰ ق‌م در زمان داریوش سوم، آخرین پادشاه هخامنشی، تسخیر کرد، و پس از آن سرزمین خاورمیانه به ایران و عراق تقسیم شد. امپراتوری ایران به پارت‌ها یا اشکانیان رسید که تا ۲۲۴ پس از میلاد حکومت کردند. با تشکیل سلسلهٔ ساسانیان (۲۲۶ـ۶۳۹م) در منطقهٔ شرقی آن، امپراتوری ایران ادامه یافت و بخش غربی این سرزمین به امپراتوری روم پیوست که امپراتوری بیزانس را به‌وجود

1. Daniel Chirot, How Societies Change, Pine Forge Press, 1994, P.19.

آورد. امپراتوری بیزانس، رقیب اصلی حکومت ساسانیان، سرزمین وسیعی از جمله جنوب اروپا، بالکان، آناتولی، شمال سوریه، بخشی از بین‌النهرین، مصر و شمال آفریقا را شامل می‌شد.

این سرزمین‌ها از نظر دینی نیز از یکدیگر تفکیک می‌شدند. خدایان اولیهٔ اقوام ساکن در خاور میانه خدایان خانوادگی، قبیله‌ای، دهکده‌ای و شهری بودند که بعدها به خدایان جهانی بدل شدند و خدایان امپراتوری را به‌وجود آوردند. این تحول، سرآغاز رسیدن به پدیدهٔ تک‌خدایی و یکتاپرستی بود. خدای ادیان یکتاپرست، خدای تمام بشریت محسوب می‌شد. اولین قومی که به این نوع دین رسید، بنی‌اسرائیل بود که دین یهود را پایه گذاشت. دین یهود که تکامل‌یافتهٔ انیمیسم (زنده‌انگاری / روح‌باوری) بود، در عین یکتاپرستی هنوز دینی قومی بود. به‌دنبال آنها ایرانیان با ظهور زردشت به یکتاپرستی معتقد شدند. اگرچه گفته می‌شود که اولین پیامبر ایرانی قبل از زردشت مهاباد بود و کتاب او دساتیر نام داشت. پس از زردشت، مسیحیت و سرانجام اسلام از جمله ادیانی هستند که از میان هزاران دین دیگر قومی و طایفگی توانستند دوام یابند و جنبهٔ جهانی پیدا کنند. با ظهور اسلام و تسخیر قهری مناطق، ادیان شیءپرست تقریباً از بین رفتند و یا به‌طور پراکنده و ضعیف در نقاط مختلف باقی ماندند تا آنکه اسلام جای آنها را گرفت. در ایران، اسلام جایگزین دین زردشت شد.

۲ـ ویژگی‌های جامعهٔ دامدار و صحرانشین عربستان

در این قسمت تلاش می‌شود که ویژگی‌های سرزمین و جامعهٔ عرب از جمله وضعیت معیشتی، ساختار مناسبات گروهی و خانوادگی، زبان، دین و سیاست آنها توضیح داده شود. این ویژگی‌ها بستری بود که منجر به ظهور اسلام شد. هنجارهای مردم عرب از طریق اسلام به جوامع مسلمان غیرعرب منتقل گردید.[1]

پیش از پیدایش اسلام، شبه‌جزیرهٔ عربستان سرزمین اصلی اقوام سامی[2] به‌دلیل وضعیت

۱. نک. حمید عنایت، *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، چاپ سوم، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، خوارزمی، ۱۳۷۲.

2. Philip K. Hitti, History of the Arabs, from the Earliest Times to the Present, tenth edition, Macmillan st. Martin's Press, 1970.

اقلیمی این سه نوع مناسبات معیشتی را در خود پرورش داد. در منطقهٔ جنوب و جنگه‌های حاشیه‌ای نزدیک دریای سرخ کشاورزی رایج بود. در منطقهٔ حجاز ـ نواحی مکه و مدینه ـ که در مسیر کاروان‌های بازرگانی از مناطق بیزانس، سوریه، فلسطین و مصر به جانب حبشه و هندوستان قرار داشت، مناسبات تجارتی شکل گرفت و به یکی از مراکز مهم حیات اقتصادی اعراب بدل شد. به‌طوری که طوایف بزرگ عرب از این طریق به ثروت‌های بزرگی دست یافتند. سلطهٔ سیاسی بر مکه، سلطه بر ثروت آن نیز بود. علاوه بر اهمیت اقتصادی، مکه مرکز نگه‌داری بیش از سیصد بتی بود که نمایندهٔ قبایل مختلف عرب بودند. شهر مکه یکی از مراکز معبد ـ شهری بود که از دیرزمان مرکز تجمع و آمد و شد اقوام مختلف به‌شمار می‌رفت. مکه در طول حیات خود از زمان حضرت ابراهیم(ع) به بعد دستخوش تحولاتی شد، ولی مرکزیت اقتصادی خود را از دست نداد. در سایر مناطق این سرزمین وسیع خشک و شن‌زار، دام‌داری و صحرانشینی غالب بود. در سراسر شبه جزیرهٔ عربستان نه رودخانهٔ مهمی جریان داشت و نه منابع آبی قابل توجه دیگری که کشاورزی را ممکن کند، وجود داشت. به‌طوری که کشاورزی جز در جلگه‌های مرطوب حاشیه‌ای میسر نبود. بنابراین صحرانشینی بهترین انطباق زندگی ممکن در وضعیت اقلیمی منطقه شناخته می‌شد. مردمان عربستان به دو دستهٔ بیابانگرد و ساکن (شهرنشین) تقسیم می‌شدند.

در مناطق تجارتی، به‌دلیل رفت‌وآمدهای کاروان‌های تجارتی مسیحی‌ها، خرید و فروش برده نیز انجام می‌گرفت.[1] ولی هیچ‌گاه «شیوه برده‌داری در میان اعراب به‌صورت روش اصلی تولید درنیامد.»[2] زیرا جامعهٔ قبیله‌ای و دام‌دار با نظام برده‌داری سازگاری ندارد. «در حالی که جهان امپراتوری عمدتاً کشاورزی بود، عربستان به‌طور بنیادی در دوران دام‌داری بسر می‌برد.»[3] و این خود نمایانگر عقب‌ماندگی طبیعی این سرزمین و مردمان آن بود.

1. P.Hitti, the Arabs: A Short History, Gateway Editions, LTD, South Bend, Indiana, 1970.

این کتاب خلاصه‌ای از کتاب اصلی *تاریخ عرب* نوشتهٔ فیلیپ حیّتی است که توسط خود مؤلف نوشته شده است. در این نوشته از هر دو اثر استفاده شده است. از کتاب دوم به‌نام *تاریخ کوتاه* (A Short History) نام برده می‌شود.

۲. ایلیاپاولویچ پطروشفسکی، *اسلام در ایران* (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری) ترجمهٔ کریم کشاورز، انتشارات پیام، چاپ چهارم، تهران ـ ایران، ۱۳۵۴، ص ۲۵.

3. Ira M. Lapidus, ibid p.11.

چادرنشینی در میان اعراب از اعتبار و منزلت بیشتری برخوردار بود. پرورش شتر و گوسفند و در حد ضعیف‌تری، پرورش اسب (در جلگه‌های منطقهٔ نجد) و شکار حیوانات از جمله مشغله‌های اصلی و شایستهٔ انسان در میان این اقوام بود، به‌طوری که کشاورزی و تجارت و حرفه‌های صنایع دستی دون شأن انسان به‌حساب می‌آمد.[1] درواقع، زمین مناسب و آب لازم برای کشاورزی وجود نداشت و سازمانی مانند ده و روستا موجودیت عینی پیدا نکرد. به طور کلی «عرب کشاورز نبودند و از امور کشاورزی اطلاع نداشتند.»[2] بالطبع چنین شرایطی منجر به ساخت شهر و شهرنشینی نمی‌گردید. زندگی در شکل بدوی و چادرنشینی و تحمل سختی‌های کویر برای آنها غرورانگیز بود و به زندگی شهری با دیدهٔ تحقیر می‌نگریستند.[3] «بدویان در مورد آزادی و استقلال خود بسیار مغرورند و به زندگی در شهر و آداب و مقررات آن به دیدهٔ بی‌اعتنایی می‌نگرند و درگذشته همواره ساکنان شهرها را تحقیر می‌کردند و پیشه و حرفه را کار غلامان و بندگان می‌دانستند.»[4]

در همان دوران در ایران، کشاورزی ستایش می‌شد و مهم‌ترین مشغلهٔ زندگی به‌شمار می‌آمد، و تجارت و زندگی در شهر تقبیح می‌شد. (نک. فصل اول، انقلاب کشاورزی). به‌طور هم‌زمان، در روم و به‌خصوص آتن، شهرنشینی، تجارت و صنعت از جمله مشاغل مهم و اصلی آنها به شمار می‌رفت.

این تفاوت‌ها در نوع زندگی و تمدن، ناشی از وضعیت اقلیمی و شرایط طبیعی زیست مردمان این مناطق و انطباق با شرایط آن بود. دربارهٔ هنر و حرف نیز «اعراب بدوی از قدیم، هنر و صنعت و دریانوردی را پست و کوچک می‌شمردند.»[5] برعکس، دریانوردی در نزد یونانیان و فنیقی‌ها بسیار پراهمیت بود، زیرا دریا امکان مراودهٔ بازرگانی با اقوام مختلف دو

1. Philip K.Hitti, A Short History, Ibid, 1970.

۲. غلامحسین صدیقی، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری*، انتشارات پاژنگ، تهران، ۱۳۷۲، صص ۶۶-۶۵.

۳. اشپولر می‌نویسد که «محافل رهبری عرب در دولت اموی با فعالیت مردم بازرگان با نفرت و تحقیر علنی برخورد می‌کردند.» (پیشین، صص ۳۰-۲۱۹).

۴. محمود طباطبایی اردکانی، *تاریخ تحلیلی اسلام*، انتشارات اساطیر، چاپ سوم، ۱۳۷۴، ص ۲۱.

۵. پیشین، ص ۲۱.

سوی مدیترانه را فراهم می‌آورد. این مراوده سبب‌ساز پیشرفت یونانی‌ها و فنیقی‌ها گردید.[۱]

زندگی در صحرای شن‌زار عربستان با نوع ویژه‌ای از معیشت انطباق داشت. مثلاً پرورش شتر و درخت خرما که هر دو با شرایط کویری سازگارند منابع اصلی غذای انسان را تشکیل می‌دادند. درواقع چهار عنصر تشکیل‌دهندهٔ زندگی در این منطقه، شتر، خرما، شن و بادیه‌نشینی بود. تملک نخل خرما و شتر و دسترسی به آب از جمله آرزوهای هر بادیه‌نشین به حساب می‌آمد. نیازمندی به این عناصر روحیات و هنجارهای متفاوتی برای انسان عرب می‌ساخت.

اسب از جمله حیوانات گران‌قیمتی بود که تنها ثروتمندان می‌توانستند از عهدهٔ خرید و نگه‌داری آن برآیند. اسب، که حیواتی تجملی به حساب می‌آمد، برای زندگی در کویر مشکل‌زا بود. ولی در مناطق جلگه‌ای پرورش اسب یکی از مشغله‌های اصلی اعراب بود، به‌طوری که اسب عربی از بهترین انواع موجود در جهان بوده است.

زندگی در کویر بدون شتر، که کارکردی چندوجهی داشت، ممکن نبود. به‌همین دلیل شتر معیار سنجش بسیاری از ارزش‌های اجتماعی در نزد اعراب بدوی بود. میزان مهریه، خون‌بها، سود قمار و تجارت، جریمه... همه با تعداد شتر سنجیده می‌شد. علاوه بر شیر که منبع اصلی غذای صحرانشین‌ها بود، شتر منبع گوشت، لباس، فرش، خیمه و سوخت و سرانجام وسیلهٔ حمل و نقل این قبایل بود. حتی از ادرار شتر به‌عنوان داروهای ضد حشره استفاده می‌شد.[۲] «برای بادیه‌نشین‌ها، شتر تنها گوسفند کویر نبود، آن یک هدیه الهی به حساب می‌آمد»[۳] زیرا شتر زندگی انسان را با شرایط کویر مطابقت می‌داد. شتر تنها حیوانی بود که می‌توانست در شرایط کمبود آب در خدمت نیازمندی‌های انسان قرار گیرد، حتی در مواقع ضروری، می‌توانستند شتر را وادارند تا آبی را که بین یک تا دو روز نوشیده است، بالا آورد. این آب در شرایط نبود آب معمولی هنوز قابل نوشیدن و رفع حاجت انسان بود. ارزش آب در شرایط کویر، از ارزش شیر شتر نیز بیشتر بود. اهمیت شتر در زندگی کویری

۱. فردریک انگلس، *منشأ خانواده، دولت و مالکیت خصوصی*، ترجمهٔ مسعود احمدزاده، از انتشارات سازمان چریک‌های فدایی خلق، ۱۳۵۴.

2. Philip K .Hitti, A Short History, ibid 1970.

۳. پیشین، ص ۱۴.

باعث شد که عرب‌ها در پرورش آن بسیار مهارت یابند و از آن به‌صورت منبع درآمد بزرگی استفاده کنند. در زبان عربی برای شتر در شرایط متفاوت و سنین مختلف تا هزار اسم وجود دارد.[۱] این رقم فقط با تعداد نام‌هایی که برای شمشیر در زبان عربی وجود دارد، رقابت می‌کند.[۲] پرورش شتر نه تنها از نظر اقتصادی بسیار مهم بود، بلکه «نشانه نجابت، و از علائم شرافت محسوب می‌شد...».[۳]

دلایلی که شبه‌جزیرهٔ عربستان را بادیه‌نشین کرده بود و به ساکنان آنجا خصلت‌های ویژهٔ زیستی، روانی، اجتماعی، زبانی و مناسبات خاص خانوادگی و قبیلگی می‌داد، منفرد و مجزا بودن شرایط جغرافیایی این سرزمین و یکنواختی زندگی کویری آنها بود.[۴]

شکل زندگی قبیله‌ای، که واحد خانواده در مرکز آن قرار دارد، ناشی از شرایط اقلیمی این منطقه بوده است که زندگی انفرادی خانواده را تقریباً محال می‌کرد بنابراین وابستگی گروهی الزامی طبیعی به‌شمار می‌آمد. وابستگی افراد به گروه و طایفه آن‌چنان عمیق و ناگسستنی بود که طایفه می‌بایست تاوان خسارتی را که یکی از اعضای قبیله وارد می‌کرد، می‌پرداخت. کینه‌جویی قبیله‌ای و قصاص خون در برابر خون، چشم در برابر چشم، عملاً استقلال فرد را از گروه ناممکن می‌کرد. برای فرد نیز هیچ مصیبتی بالاتر از ازدست دادن وابستگی گروهی و طایفگی نبود. تمام هویت فرد به هویت و منزلت طایفه بستگی داشت. روحیهٔ طایفگی براساس اطاعت کورکورانه و دفاع و تعصب بی‌جا و نادرست از طایفه پی‌ریزی شده بود. در واقعهٔ یک قتل، نه یک فرد بلکه کل طایفه قاتل شناخته می‌شد. این

۱. پیشین.

۲. پیشین.

برای درک بهتر رابطهٔ زبان و شیوهٔ زندگی انسان از جمله رابطهٔ شرایط اقلیمی و هنجارهای فرهنگی مانند زبان مقایسهٔ دو جامعه که در شرایط اقلیمی بسیار متفاوت زندگی می‌کنند، مفید است. اسکیموهای ساکن آلاسکا، که زندگی آنها برخلاف ساکنان کویر، با برف عجین شده است، برای بیان مفهوم برف ده‌ها لغت دارند که کودکان در فرایند زندگی خود موارد استفادهٔ متفاوت آنها را می‌آموزند. این خود بیانگر رابطهٔ زبان با شیوهٔ زندگی است. ادوارد ساپیر (E. Sapir) معتقد است انسان با یادگیری یک زبان فقط لغات را یاد نمی‌گیرد، بلکه شیوهٔ تفکر و برداشت را نیز می‌آموزد. برای اطلاعات بیشتر نک. Edward Saper, Selected Writtings of Edard Sapir in Language, Culture, and Personality, David G. Mandelbaum, ed. Berkeley: University of California Press 1949.

۳. محمود طباطبایی اردکانی، پیشین، ص ۲۳.

4. Philip K.Hitti, A Short History, ibid, 1970.

نظام که فرجه‌ای برای رشد حقوق فردی باقی نمی‌گذاشت، برای اهداف نظامی طایفه بسیار مفید بود. اسلام در گسترش خود از این نظام بهره برد.

حقوق و تکالیف افراد نیز در شکل طایفه‌ای معنا می‌یافت. درستی و نادرستی هر پدیده‌ای نه بسته به سرشت مستقل آن پدیده، بلکه به موضع و موقعیت قبیله وابسته بود. آنچه برای قبیله پسندیده بود، برای فرد عضو آن قبیله نیز چنین بود. فرد بدون طایفه جایی در دنیا نداشت. در زبان اعراب بدوی مفهومی برای فرد یا شخصیت وجود ندارد.[1] این ویژگی‌های زندگی بدوی زمینه‌ساز هنجارهای فکری و فرهنگی اعراب بود. دین اسلام در بطن این فرهنگ و مناسبات سیاسی و اقتصادی آن ظهور کرد.

تاریخ قبایل بدوی عرب، در واقع سرشار از جنگ‌های چریکی میان قبایل بود که به‌نام ایام‌العرب مشهور است. ایام‌العرب خصومت‌هایی بود که میان قبایل بر سر چشمهٔ آب، چراگاه و احشام در می‌گرفت. هدف از جنگ‌های چریکی، حملات قبایل به یکدیگر برای ضربه وارد کردن و درعین حال محدود نگه‌داشتن تلفات بود. اتحاد درون قبیله‌ای و همهٔ این تضادها و کشمکش‌های میان‌قبیله‌ای از فقر و تنگدستی سرچشمه می‌گرفت. زنده به‌گور کردن دختران در بعضی از قبایل عرب در شرایطی خاص نیز از شوربختی طبیعی ناشی می‌شد، زیرا کمبود مفرط غذا و نقش فرعی زنان در تولید در شرایط سخت کویری سبب می‌شد که به‌اصطلاح آنها مجبور به محدودکردن تعداد افراد نان‌خور خانواده شوند.[2]

1. Ira M. Lapidus, ibid.

۲. ممکن است گفته شود که ادعای مربوط به زنده به‌گور کردن دختران، علی‌رغم آن‌که در منابع معتبری نیز ذکر شده است، قابل قبول نیست، زیرا در این‌صورت نسل اقوام عرب پایان می‌یافت. در پاسخ باید گفت که این رسم تنها در اقوام صحرانشین و در دوره‌های خاصی، آن‌هم نه بین همگان، اجرا می‌شد. این عمل چندان دور از ذهن نیست، زیرا هم امروز در هند و چین خانواده‌هایی، عمدتاً به‌دلایل فقر اقتصادی و هم‌چنین ادامهٔ سنت‌های عقب‌مانده فرزند دختر خود را یا از بین می‌برند یا آنها را در رهگذرها رها می‌کنند. در چین سیاست دولتی تحمیل یک فرزند و عقب‌ماندگی جامعه علت اصلی این امر است که به‌دلیل ارزش‌گذاری متفاوت جنس مؤنث و مذکر و وابسته باقی ماندن والدین در سنین کهنسالی به فرزندان پسر خود (به‌عنوان عصای دست) رخ می‌دهد، یعنی علت اصلی این سنت اقتصادی است. در هند به‌دلیل سنت بسیار احمقانهٔ جهیزیه یا داری (Dowry) که فرزند دختر را برای والدین هزینه‌ساز می‌کند، رسم کشتن نوزاد دختر هنوز در بعضی از مناطق دیده می‌شود. دولت هند برای جلوگیری از کشتن نوزادان دختر سبدهایی در بعضی از مناطقی که احتمال وقوع این حادثه وجود دارد، نصب کرده است و از مردم می‌خواهد به‌جای کشتن نوزادان دختر، اگر علاقه‌ای به او ندارند، آن را در سبد

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

«ثروت و مکنت در دست بت‌پرستان و سرمایه‌داران مکّه بود و برای مردم آن سامان جز محرومیت و بیچارگی چیزی نبود.

ناسازگاری محیط و چادرنشینی، قتل و غارت و خون‌ریزی و خون‌آشامی، فقر و بینوایی؛ سختی معیشت و درنده‌خویی، چنان عواطف رقیق انسانی را از غالب مردم آن سرزمین سلب کرده بود که برخی از آنان به دست خویش، پارهٔ جگر خود، دختران نوزاد و بی‌نوا و ناتوان را زنده زنده در خاك می‌کردند، تا سرباری برای سفرهٔ تهی و بی‌نان آنها نباشد.»[1]

از نظر قومی، اعراب بدوی ساکن شبه‌جزیرهٔ عربستان با ویژگی‌های یگانه‌ای باقی ماندند که با گروه‌هایی از اعراب که به سمت شمال و جنوب مهاجرت کردند، متفاوت بودند. تاریخ نوشتاری اثری از مهاجرت اقوام دیگر را به منطقهٔ کویری عربستان نشان نمی‌دهد.[2] هم‌چنین هیچ مهاجم قدرتمندی نتوانسته بود و یا نخواسته بود این سرزمین شن‌زار را تصرف کند. بنابراین اقوام بدوی عرب برای نسل‌های متمادی به‌همان وضعیت باقی ماندند، در حالی که بخش‌هایی از اقوام سامی که به شمال و جنوب مهاجرت کردند، دستخوش تحولات بسیار شدند و یا مهاجرت و هجوم اقوام سومری، پارسی، حبشی و مصری (حامی) به مناطق حاشیه‌ای کویری، زندگی اعراب آن منطقه را متحول کرد.

بنا به روایت‌های تاریخی عربستان سرزمین اولیهٔ اقوام سامی (از نسل سام فرزند ارشد نوح) بود. یعنی «عرب، یهود، فنیقی، عبرانی، سومری، بابلی و آشوری را بنا به جهاتی که قسمت عمده آن زبان است از یک ریشه شمرده‌اند و آنها را سامی پنداشته‌اند.»[3] اقوامی که از این سرزمین به جانب شمال، یعنی مناطق مدیترانه‌ای و میان دو رود (بین‌النهرین)، درهٔ نیل، سوریه و فلسطین مهاجرت کردند، با اقوام دیگر درآمیختند و از نظر فیزیکی و شکل

(ادامهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل)

مورد نظر بگذارند تا مأموران دولتی آنها را به پرورشگاه ببرند.

نک. (John Macionis, Society The 3rd Basics, Edition, Prentice Hall, NY, 1996.)

۱. محمود طباطبایی اردکانی، پیشین، ص ۳۲۸. ۲. پیشین.

۳. محمود طباطبایی اردکانی، پیشین، ص ۲۶.

استخوان‌بندی صورت و سر تفاوت‌هایی با اعراب بدوی پیدا کردند.[1] عنوان بادیه‌نشین را نباید به کلیهٔ مردمان عرب تعمیم داد، زیرا در حالی‌که اعراب در مناطق کویری به‌صورت بدوی زندگی می‌کردند، در مناطق شمال و جنوب شبه جزیرهٔ عربستان خالق تمدن‌های دیرینهٔ بزرگی شدند. در جنوب در منطقهٔ یمن، جایی که باران به اندازهٔ کافی می‌بارد، از حدود ۱۲۰۰ تا ۵۲۵ پیش از میلاد حکومت‌های متمرکزی به‌وجود آمدند و باعث پیدایش تمدن‌هایی چون هیتی، مینا، سبا و حیره شدند.[2] سلاطین حیره تا پیش از پیدایش اسلام بر این مناطق حکومت کردند. تمدن حیره که در شهری به‌همین نام بنا شده بود قبل از ظهور اسلام به‌دست ایرانیان فتح شد.[3]

رشد زبان عربی را عمدتاً می‌توان ناشی از علایق فراوان اعراب به شعر و هنر کلامی دانست. در فرهنگ عرب «شاعر، گذشته از آن‌که در جامعهٔ قدیم حکم پیامبر و پیشوا و خطیب و هادی افکار را داشت، مورخ و عالم نیز به‌شمار می‌رفت. به بیان دیگر شعرا در عربستان قدیم حکم خطبای سیاسی یا روزنامه‌نگاران امروزی را داشتند.»[4] به‌همین دلیل و به‌سبب تأثیری که شعر در این موارد داشته است «شیوخ و سادات و افراد قبایل و احیاء از هجو شاعران می‌ترسیدند و به مدح آنها افتخار می‌کردند.»[5] ولی رشد کلامی و زبانی منجر به پیدایش و خلق آثار فکری نوینی در میان اعراب بدوی نشد.

ابن‌خلدون می‌نویسد: «باید دانست که شعر دیوان (دایرةالمعارف) عرب بوده که همه علوم و تواریخ و حکمت‌های آن در آن منعکس می‌شده است و بزرگان و رؤسای قبایل عرب بدان شیفتگی نشان می‌داده‌اند.»[6]

اعراب بدوی خط نگارشی نداشتند و فرهنگ آنها عمدتاً به سنن، میراث قبیله‌ای،

1. Philip K.Hitti, A Short History, Ibid, 1970. 2. Ibid.

۳. «در سال ۶۰۵ (میلادی) این شهر به آسانی به‌دست پادشاهان ساسانی فتح شد و حاکم ایرانی به آنجا گماشتند. این وضع تا سال ۶۳۳ که سپاه اسلام به سرداری خالدبن ولید، حیره را تصرف کرد، هم‌چنان ادامه یافت.» عبدالرحمن‌بن خلدون، *مقدمه ابن‌خلدون*، ج ۱، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۶۲، نقل از محمود طباطبایی اردکانی، پیشین، ص ۵۸. ۴. محمود طباطبایی اردکانی، پیشین، ص ۳۳-۳۲.

۵. عبدالحسین زرین‌کوب، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، چاپ پنجم، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۸ ص ۲۲۰.

۶. عبدالرحمن‌بن خلدون، *مقدمه ابن‌خلدون*، ج ۲، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ چهارم، تهران ۱۳۵۹، ص ۱۲۴۱.

ضرب‌المثل و بالاتر از هر چیز به شعر و کلام محدود می‌شد. این وضع تا زمان پیامبر اسلام ادامه داشت. از این پس اوضاع به‌کلی دگرگون شد، زیرا کتاب مقدس مسلمانان به زبان عربی منتشر گردید و خود زبان نیز تقدس یافت.[1]

از نظر دینی، مردمان ساکن عربستان پیش از اسلام در مرحلهٔ باور به نوعی توتمیسم (شیءپرستی) و آنیمیسم (روح‌باوری / زنده‌انگاری) به‌سر می‌بردند. دین آنها هیچ‌گونه نزدیکی‌ای با توجیهات فلسفی جهان نداشت. جن‌ها دنیای آنها را کنترل می‌کردند. ویل دورانت می‌نویسد: «عرب صحرانشین، از ستاره و ماه و اعماق زمین، خدایان متعددی را می‌پرستید و از آنها بیم داشت. اَبدیّت را ریشخند می‌کرد و اعتنایی به آن نداشت و ظاهراً درباره زندگی پس از مرگ اندیشه نمی‌کرد.»[2] در میان اقوام ساکن مناطق شهری مانند مکه، بت‌پرستی دین رایج و حاکم بود و افراد با بت‌های خود هویت می‌یافتند. این در شرایطی است که دین در تمدن‌های همسایه بسیار فراتر از این مرحله رشد کرده بود. ادیان ایرانی، زردشتی، مانوی و مزدکی و ادیان سامی یهودیت و مسیحیت در شرایط اقلیمی متفاوت و رشد قدرت‌های متمرکز این سرزمین‌ها وقوف یافته بود و از نظر تکامل ادیان در مراحل پیشرفته‌تری به‌سر می‌بردند.

از نظر جامعه‌شناسی دین، تکامل ادیان از شکل انیمیسم (روح‌باوری / زنده‌انگاری) و شیءپرستی به چندخدایی و تک‌خدایی است. این روند با تکامل عینی و ذهنی جوامع در ارتباط مستقیم بوده است.[3] با توجه به این اصل، پیدایش اسلام در شبه جزیرهٔ عربستان تحولی به پیش بود. شیوهٔ زندگی در عربستان در آن زمان هنوز عشیره‌ای و قبیله‌ای و ادیان بدوی هنوز حاکم بود. اسلام به‌جای شیوهٔ عشیره‌ای مناسبات پیشرفتهٔ زمین‌داری تمدن‌های دیگر و به‌جای ادیان بدوی، دین تک‌خدایی را جانشین ساخت. بنابراین ظهور اسلام تحولی رو به تکامل و اجتناب‌ناپذیر بود.

از نظر سیاسی نیز اعراب بسیار عقب‌مانده‌تر از اقوام دیگر بودند. شکل مناسبات سیاسی هنوز قبیله‌ای و جدل‌ها و کشمکش‌های قدرت هنوز میان طوایف بود نه طبقات

۱. پیشین. ۲. نک. محمود طباطبایی اردکانی، پیشین، ص ۳۳.

3. Daniel L. Pals, Seven Theories of Religion, Oxford University Press, 1996.

اجتماعی و جز در منطقهٔ جنوبی حکومت متمرکزی شکل نگرفته بود. در حالی که در کشورهای مجاور قدرت‌های بسیار متمرکز و پهناوری به‌وجود آمده بود که آثار تمدنی بسیار پیشرفته را خلق کرده بود. در این مقطع بیش از دوازده قرن از پیدایش تمدن چشمگیر ایرانی می‌گذشت. مناسبات اداری، دیوان‌سالاری و تمرکز نظامی دولت‌های ایران، آن را به‌صورت قدرتی جهانی درآورده بود. در این مقیاس اقوام عرب بسیار عقب‌مانده بودند. آنها نمی‌توانستند پس از تصرف تمدن‌های پیشرفتهٔ جهان آن روز مانند ایران، مصر و روم تأثیر منفی بر آن نداشته باشند.

ابن‌خلدون در توصیف اقوام عرب آنها را سازمان‌ناپذیر می‌داند و اضافه می‌کند که: «قوم عرب همه ریاست‌طلب‌اند و کمتر ممکن است یکی از آنان فرمانروایی را به دیگری واگذار کند، هرچند پدر یا برادر یا بزرگ قبیلهٔ او باشد مگر آن که بندرت و با اکراه شرم و حیا مانع ایشان گردد. و به‌همین سبب در میان آنان فرمانروایان و امیران متعددی پدید می‌آیند و رعیت در امر خراج‌گزاری و احکام با قدرت‌های گوناگون و اشکال متنوعی روبرو می‌شوند و در نتیجه عمران و تمدن بفساد و ویرانی منتهی می‌شود و رشتهٔ امور از هم می‌گسلد.»[1]

درگیری‌های خونین قبیله‌ای و خانوادگی اعراب پس از پیدایش اسلام نیز ادامه یافت. این خصلت بیش از آنکه جنبهٔ نژادی داشته باشد، جنبهٔ اجتماعی داشته و ناشی از خشونت طبیعت و محیط زیست بوده است.

ابن‌خلدون معتقد است که «تازیان نسبت به همه ملت‌ها از سیاست کشورداری دورترند چه ایشان بیش از همه ملت‌ها به بادیه‌نشینی متصفند و در دورترین دشت‌های خشک رفت و آمد می‌کنند و بی‌نیازترین اقوام از نیازمندی‌های جلگه‌نشین‌ها (مانند غلات و حبوبات) هستند، زیرا به تنگدستی و خشونت زندگی خو گرفته‌اند و در نتیجه از اقوام دیگر بی‌نیاز می‌باشند.»[2] از دید ابن‌خلدون مشکلات سیاسی، حکومتی، رهبری و پیشرفت اعراب تنها از طریق دین که بر باور قدرتی ورای مناسبات خودشان استوار باشد، مرتفع می‌گردید. به‌طوری که اعراب از این طریق به تمدنی عظیم دست یافتند. ابن‌خلدون می‌نویسد:

«تنها دین که امر سیاست را برای ایشان بر شریعت استوار ساخت و احکام آن مصالح

۱. عبدالرحمن‌بن خلدون، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۷.
۲. پیشین، ص ۹۰-۲۸۹

عمران را در ظاهر و باطن مراعات می‌کرد و خلفای ایشان پی‌درپی بر مسند خلافت نشستند در این هنگام کشور ایشان عظمت یافت و سلطنت آنان نیرو گرفت.»[1]

۳ـ عربستان در آستانهٔ ظهور اسلام

دعوت پیامبر از مردم عرب به دین اسلام برای نجات آنها از وضعیت اسف‌باری بود که از یک‌سو طبیعت خشک و فقیر شبه جزیرهٔ عربستان بر آنها تحمیل می‌کرد و از سوی دیگر فقر مفرطی که سران اجحاف‌گر قبایل مسبب اصلی آن بودند. دعوت پیغمبر راه چاره‌ای برای پایان بخشیدن به تفرقه و جدال میان قبایل بود. جدال آنها گذشته از رقابت برای سلطه بر ثروت مکه، بر اثر پندارهای باطل دفاع از دینی بود که برپایهٔ بت‌پرستی استوار شده بود.

پیش از ظهور اسلام، عربستان مورد تهدید شدید بی‌نظمی و هرج و مرج قرار گرفته بود. کشاورزی ضعیف، تجارت وابسته و سیاست غیرمتمرکز و قبیله‌ای تحت‌الشعاع منافع ثروتمندان بود. در کنار این مسائل سرزمین عربستان می‌رفت که زیر نفوذ ادیان دیگر قرار گیرد. همه چیز نیازمند یک قدرت متمرکز و فرهنگی بود که به وحدت ملی عربستان بیانجامد.

دعوت پیغمبر از مردم عرب، در هین حال برای ایجاد هماهنگی و اتحاد میان آنها و واپس نهادن وضعیت بسیار عقب‌ماندهٔ اقوام عرب، به‌خصوص بادیه‌نشین‌ها بود. پیامبر اسلام به‌دلیل مسافرت‌های خود به مناطق متمدن‌تر شمال و جنوب عربستان به‌خوبی واقف بود که راه دگرگونی وضعیت اعراب ساکن شبه جزیرهٔ عربستان، اتحاد و یگانگی آنهاست و این جز از طریق نیروی دینی ممکن نبود. ابن‌خلدون می‌نویسد «پادشاهی و کشورداری برای تازیان حاصل نمی‌شود مگر بشیوه دینی از قبیل پیامبری یا ولایت یا به‌طورکلی به‌وسیله آثار بزرگ دینی».[2]

پیغمبر به‌خوبی این امر را دریافته بود و در تجارب خود و رفت‌وآمد با اقوام دیگر سامی در مناطق جنوب و شمال عربستان نتایج ادیان یکتاپرستی و آسمانی یهودیت و مسیحیت را دیده بود، به‌ویژه آنکه اعراب در منطقهٔ یمن و حجاز یعنی مناطق غنی عربستان به یهودیان

۱. پیشین، ص ۲۹۱.
۲. عبدالرحمن‌بن خلدون، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۸.

و نصرانیان می‌گرویدند. این امر بیشتر باعث تفرقهٔ اعراب می‌شد. نفوذ مسیحیان در میان اعراب چنان بود که «می‌توان متصور شد اگر محمد ظهور نیافته بود، عربستان در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم ممکن بود به یک کشور مسیحی بدل شود.»[1]

برخلاف ناحیهٔ جنوبی، در قسمت شمال و خاک اصلی عربستان از جمله منطقهٔ حجاز شامل شهرهای مکه و طائف و مدینه، بیشتر مردم عرب قبایل صحرانشین و بدوی بودند.[2] جمعیت ساکن حجاز و نجد تمدن مستقلی از خود نساختند، بلکه بیشتر تحت تأثیر فرهنگ اقوام همسایه و مهاجران بودند. از جمله فرهنگ اعراب منطقهٔ یمن، سوری ـ بیزانسی و سوری ـ ایرانی بودند. بنابراین تضاد و تقابل عمدتاً میان قبایل بدوی ساکن این مناطق با قبایلی که به این مناطق رفت و آمد می‌کردند و نفوذ تمدن خارجی بین خانوارهای ساکن این شهرها بود. این تضادها اوضاع را برای ظهور اسلام آماده می‌کرد.[3]

کعبه، زیارتگاهی که هر ساله تعداد کثیری از اعراب را از نقاط مختلف عربستان به خود جلب می‌کرد و شهر مکه، جایی که کعبه در آن واقع بود، گذشته از محل نگه‌داری بت‌های طوایف محلی برای حل و فصل اختلافات قبیله‌ای، حکمیت، تعیین بدهکاری‌ها و طلب‌کاری‌ها و از همه مهم‌تر مرکز تجارت بود. طایفهٔ قریش کنترل شهر مکه را از قرن پنجم میلادی به‌دست داشت و از این طریق عمدهٔ تجارت را نیز کنترل می‌کرد. تضادهای قبایل و طوایف نه تنها بر سر منافع اقتصادی و کنترل مراکز تجارتی بود، بلکه در زمینهٔ سیاسی، فرهنگی و دینی نیز سبب تفرقه و جدال فراوان می‌شد. رشد تجارت زمینه‌های واحدی برای اعراب ساکن مکه به‌وجود آورد که با روحیه و شرایط غالب قبیله‌ای آنها مغایرت داشت.

شهرهای عربستان از تجاوز و حملهٔ اقوام مجاور مانند حبشی‌ها نیز در امان نبود. «شهرهای عربستان جنوبی که در زمان رومی‌ها هنوز در حال شکوفایی بودند، در قرن هفتم (میلادی) خرابه‌هایی بیش نبودند... اخراج حبشی‌ها حدود چهل سال قبل از (پیدایش اسلام) انجام شد و بدیهی است که این حادثه اولین نمودار بیداری وجدان ملی اعراب بود

1. Annemarie Schimmel, Islam: An Introduction, State University of New York Press, 1992, P.9.
2. Philip K.Hitti, History of Arabs, Idid. 1970.
۳. پیشین.

که هم‌چنین از تجاوز ابرانیان از طرف شمال که تقریباً تا مکه نفوذ کرده بودند، تأثیر پذیرفته بود.»[1] به‌دنبال ناامنی راه‌های تجارت زمینی که از طریق ایران و عربستان به سوریه و حبشه می‌رسید، راه‌های دریایی بازرگانی متداول گردید. این تغییر در تجارت به عربستان ضربهٔ بزرگی وارد کرد. رباخواری شیوهٔ جدید مال‌اندوزی اشراف شد و فشار بر مردم افزایش یافت. شهر مکه به‌دلیل اهمیت محوری برای تجارت و کمبود امکانات زیست، به مرکز رقابت و جنگ و جدل‌های قبایل بدل شده بود. علاوه بر مسئلهٔ اقتصادی، تضادهای عقیدتی و دینی نیز در مکه بالا می‌گرفت. از یک‌سو بت‌پرستی اعراب که وجود صدها بت مختلف موجب تفرقه میان آنها می‌شد و از سوی دیگر نفوذ یهودیان و نصرانیان مهاجر بر این تضادها دامن می‌زد. نفوذ یهودیان و مسیحیان در عربستان عمدتاً به‌دلیل نقشی بود که این مهاجران در تجارت عربستان ایفا می‌کردند. بنابراین پیش از ظهور اسلام ادیان یکتاپرستی در کنار بت‌پرستی و زندیق (دگراندیشی)، شرایط را برای پذیرش دین جدید اسلام فراهم آوردند.

در آستانهٔ ظهور اسلام شهر حجاز تحت‌نفوذ روشنفکری دینی و مادی بیزانس، سوریه و ایران قرارگرفته بود، بی‌آنکه این جامعه آمادگی عینی و ذهنی پذیرش تمدنی پیشرفته‌تر را داشته باشد. مسیحیت در نجران و یهودیت در یمن و حجاز بی‌آنکه افکار عموم مردم عرب را چندان تحت‌تأثیر قرار دهند، نفوذ یافتند. با وجود این به‌نظر می‌رسید که اعتقادات بت‌پرستی دیگر خواست‌های معنوی مردم را که به‌طور مبهمی با یکتاپرستی ادیان دیگر آشنا می‌شدند، برآورده نمی‌کرد. نظم سابق در سیاست نیز، همانند مذهب، به‌هم خورده و نوعی هرج و مرج غلبه یافته بود. بدین‌ترتیب روان‌شناختی اجتماع، شرایط را برای ظهور دینی بزرگ، متحدساز و رهبری ملی که هدایت‌گر خواست‌های اقتصادی، سیاسی، ملی و دینی مردم باشد، فراهم کرد.[2] این تحول بدون رعایت فرهنگ غالب جامعهٔ عرب عملی

۱. ف. انگلس، *مکاتبات مارکس و انگلس در باب ماتریالیسم تاریخی*، انتشارات سازمان وحدت کمونیستی، ۱۳۵۸، ص ۲۲. در جنگ بین پیامبر و سپاه ابوسفیان، عده‌ای از مزدوران حبشی در لشکر ابوسفیان علیه پیامبر جنگیدند. (نک. ا.پطروشفسکی، پیشین).
2. Philip Hitti, History of Arabs: From the Hariest Times to the Present, NY, St. Martin's Press, 1970, pp-107-108.

نبود. اسلام دربرگیرندهٔ بسیاری از سنن و هنجارهای جامعهٔ عرب بود.

برای اعراب می‌بایست عادات و آداب فرهنگی آنها مانند پدیدهٔ چندزنی[1] و رسم مصادرهٔ اموال رعایت می‌شد. طوایف عرب از زنان به‌عنوان وسیله‌ای برای رفع اختلافات و یا ایجاد اتحاد و رفع خصومت از طریق پیوند زناشویی استفاده می‌کردند.[2] به‌همین دلیل برای رفع یا جلوگیری از حاد شدن اختلافات دو خاندان، زنی از یک خانواده به خانوادهٔ دیگر داده می‌شد، زیرا «زن در جامعه آن روز عربستان مقامی و محلی از اعراب نداشت و درنظر مردان کالایی برای شهوت‌رانی محسوب می‌شد. و یا چون دیگر کالاها به فرزند ارشد ارث می‌رسید.»[3]

رسم مصادرهٔ اموال در آغاز پیدایش اسلام ریشه در فرهنگ قبایل عرب داشت. آنان به‌دلیل فقر طبیعت و غیرعملی بودن کشاورزی «بیشتر از راه چپاول و غارت یکدیگر و حمله به سایر قبایل تأمین معاش می‌کردند.»[4]

آنچه در پایان این بخش می‌توان به‌عنوان نتیجه‌گیری اضافه کرد این است که وضعیت اقلیمی منطقهٔ خشک و شن‌زار کویر شبه‌جزیرهٔ عربستان، شیوهٔ معیشت و فرهنگ خاصی را به‌بار آورد که با تمدن‌های مجاور آن متفاوت بود. اسلام در این سرزمین ظهور کرد. بنابراین نمی‌توانست از ویژگی‌های زندگی اعراب ساکن این منطقه به‌دور باشد، زیرا در وهلهٔ نخست این دین برای اعراب آورده شده بود.[5] این ویژگی‌ها در زمان گسترش اسلام به جوامع دیگر در فرهنگ و تمدن آنها اثر گذاشت و از آنجایی که اسلام در شکل قدرت دینی و سیاسی و سپس اقتصادی بر جوامع حاکم شد، دگرگونی‌های عمیقی در فرهنگ آنها به‌وجود آورد. این دگرگونی‌ها در بسیاری مواقع نسبت به تمدن‌های پیشین عقب‌مانده‌تر بود.

ظهور اسلام در آغاز پیوند و همبستگی ملی میان اعراب به‌وجود آورد و شرایطی

۱. محمود طباطبایی اردکانی، پیشین. برای توجیه جامعه‌شناختی پدیدهٔ چندزنی در اسلام نک. ص ۳۴۷-۳۲۷.
۲. ازجمله می‌توان به انگیزهٔ ازدواج پیامبر اسلام با عایشه، دختر ابوبکر، حفصه، دخترعمر و ام حبیبه، دختر ابوسفیان اشاره کرد. (نک. ا. پطروشفسکی، *اسلام در ایران*، پیام، چاپ چهارم، ۱۳۵۴).
۳. پیشین، ص ۳۲۹. ۴. پیشین، ص ۳۲۸.
۵. برای استنباط این معنا نک. *قرآن کریم*، ۱۴:۴ و ۴۱:۴۴.

ساخت که آنها به تمدن‌های بزرگ جهان دست یافتند، ولی طولی نکشید که ثروت‌های بادآورده به دربار خلفای اسلامی آنها را به تجمل‌گرایی، خودکامگی مطلق و در عین حال ناز و نعمتی فراوان فرو برد و اندک اندک آنها را به‌سوی افول سوق داد. چگونگی این تغییر را در فصول آینده توضیح خواهم داد.

در آستانهٔ پیدایش اسلام، منطقهٔ خاورمیانه به دو قلمرو سیاسی و فرهنگی بزرگ ساسانیان و بیزانس تقسیم می‌شد. در هر یک از این دو سرزمین پهناور و امپراتوری قدرت یک دین غلبه داشت؛ آیین زردشتی در ایران و مسیحیت در سرزمین امپراتوری بیزانس. در هر دو سرزمین دین بخش سازمند و تشکل‌یافتهٔ حکومت به‌شمار می‌آمد، به‌طوری که حمایت سیاسی دین باعث تقویت نظام و سلسله مراتب کلیسا و یا معابد زردشتی می‌شد و به‌طور متقابل حمایت دستگاه دینی از حکومت موجبات تقویت و تداوم آنها را فراهم می‌ساخت.

زمانی که امپراتوری‌های ایران و بیزانس به کشاورزی رسیده بودند، عربستان در مرحلهٔ دام‌داری به‌سر می‌برد. از نظر رشد زندگی مدنی، در حالی که جهان امپراتوری به رشد و گسترش شهر رسیده بود، عربستان هنوز محل خیمه و قبایل چادرنشین بود. از نظر سیاسی نیز جهان امپراتوری بسیار سازمان‌یافته بود، ولی عربستان بسیار پراکنده و بدون دولت مرکزی بود. هنگامی که دنیای امپراتوری از نظر دینی به دین تک‌خدایی رسید، عربستان به‌طور غالب شیءپرست بود و سرانجام اینکه در جامعهٔ عربستان مانند هر جامعهٔ قبیله‌ای دیگر تفکیکی میان حقوق فرد و گروه به‌وجود نیامده بود.[1] در مجموع از هر حیث جامعهٔ عربستان بسیار عقب‌مانده‌تر از همسایگان خود بود، به‌طوری که «اعراب چون به سوریه درآمدند، از آن فرهنگ غنی درشگفت شدند.»[2]

پایان سخن

اسلام در سرزمینی بسیار متفاوت از همسایگان خود تولد یافت، اما عرصهٔ پرورش اسلام

1. Ira Lapidus, ibid.
۲. حناالفاخوری ـ خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ج ۲، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، کتاب زمان، چاپ دوم، ۱۳۵۸، ص ۲۳۱.

نه صرفاً عربستان بلکه سرزمین و تمدن‌های پیشرفته‌تر اقوام مجاور بود. این درهم آمیختگی، سازندهٔ تمدن جدیدی به‌نام تمدن اسلامی گردید. خلافت اسلامی در شکل مناسبات قبیله‌ای، نخستین شکل قدرت حکومتی این تمدن بود که به‌زودی متحول شد. رفته رفته اسلام خود به امپراتوری بزرگی بدل شد و سپس پایه و اساس هنجارهای فرهنگی و سیاسی مردمان خاورمیانه گردید. از این‌پس، اسلام به‌عنوان دین غالب در بطن هنجارهای اجتماعی، حتی بدون پشتوانهٔ مستقیم قدرت سیاسی (خلافت اسلامی) در این جوامع درآمد که تا به امروز دوام و تکامل یافته است. به‌طوری که امروزه شناخت این جوامع بدون شناخت نقش اسلام در آنها عملی نیست.

تمدن اسلامی می‌توانست در بطن فرهنگ و تمدن متحول یونانی نه‌تنها عربستان بلکه ایران را هم در مسیر رشد بیشتری قرار دهد. ولی برداشت ایستا و جزم‌اندیشانه از دین و تلاش برای انطباق معیار، و ارزش متحول جامعه با سنت‌های گذشته، عقب‌ماندگی را به‌صورت پدیده‌ای همیشگی درآورد.

کشمکش بین این نیرو که قدرت حکومتی را در اختیار دارد، و نیروی متحول اجتماعی که بر نیازهای جدید انسان و جامعه استوار است، ستیزی میان این دو نیروی کهنه و نو به‌وجود آورد که تا پذیرش رسمی پویایی حرکت جامعه، و استقلال کامل دستگاه حکومتی ادامه خواهد یافت. این ستیز نه بر سر دین، بلکه بر سر قدرت است. می‌باید قدرت حکومتی از نهاد و اعتقادات دینی جامعه جدا شود، و افراد برای نوع دین خود حق انتخاب داشته باشند.

پیدایش اسلام

سه هدف در یک حرکت تاریخی

بنیان نهادن دین واحد، وحدت قومی و ملی و ساخت دولت مرکزی

یکی از ویژگی‌های اسلام و تفاوت آن با دیگر ادیان بزرگ و جهانی در این است که اسلام بر خلافت ادیان دیگر نه تنها دینی نوین را پایه‌ریزی کرد، بلکه به‌طور همزمان بنیان حکومت اعراب و شرایط وحدت قومی و ملی آنها را نیز فراهم آورد.

در زمان ظهور اسلام عربستان فاقد یک حکومت متمرکز ملی یا قومی بود. هنوز در قبایل ، حکومت‌های منطقه‌ای، بدوی و سرخودانه حاکم بود. اسلام مردم عربستان را متحد و آنها را صاحب حکومت قدرتمند مرکزی کرد. مکانیزم این عمل قهر و خشونت انقلابی و خونینی بود که سرانجام ملت عرب را به ثروتی بزرگ نائل کرد. همین ویژگی‌ها در زمان ظهور اسلام سبب گردید که اسلام از آغاز به دینی حکومتی بدل شود. این امر در تحول و تکامل دین اسلام نقش بسزایی داشت، ولی در فرایند تکامل آن، دین ابزار توجیه سیاست‌های دولت‌ها شد و از این پس اسلام در پردهٔ دفاع از دین «راستین»، علیه «کجروی‌های دینی»، تاریخ خونینی را آغاز کرد و ادامه داد. علاوه بر سیاست، دین ابزار مال‌اندوزی قدرتمندان دینی نیز شد، به‌طوری که «خلفا ـ به‌خصوص از عثمان به بعد ـ دین را به‌صورت دستآویز فرمانروایی، و خلافت را به‌صورت سلطنت در آوردند.»[1]

به‌همین دلیل وضعیت پیام انقلابی اسلام در زمان حیات پیامبر اسلام اندک اندک فراموش شد و آنچه از اسلام باقی ماند قدرت حکومتی و رقابت گروه‌ها و فرقه‌های دینی بر سر کسب آن قدرت بود و نه به‌خاطر مساوات مسلمانان. «اصل مساوات همه مسلمانان رسماً مورد شناسایی بود ولی درواقع، در همان زمان هم، ظاهری بی‌باطن و اسمی بی‌رسم بیش نبود.»[2]

حکومت‌های غیرعرب نیز از همین اهرم برای منافع سیاسی خود بهره جستند و مخالفان را ـ زیر نام دشمنان اسلام، نه مخالفان حکومت آنان ـ با فجیع‌ترین وضع ممکن نابود کردند. در ادامهٔ این روند آنچه از اسلام به‌جای ماند ادغام دین و حکومت بود.

درگیری‌های نظامی میان لشکریان اسلام و مخالفان آن از آغاز ناشی از همین ویژگی بود. قبایل عرب دریافتند که پیامبر اسلام تنها حامل یک مکتب اخلاقی نیست. قدرت سیاسی و نفوذ اقتصادی سران این قبایل به چالش کشیده شد. بنابراین ادغام دین و حکومت از آغاز پیدایش اسلام به‌دلیل وضعیت پراکنده و مناسبات و مناقشات عشیره‌ای حاکم بر عربستان، به‌عنوان ضرورت تحکیم دین از طریق ایجاد وحدت قومی و ملی پدیده‌ای یکتا در اسلام بود. تضاد میان دو قبیله از خاندان مهم قریش، یعنی بنی‌امیه و

۱. ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، پیشین، ص ۴۱۱. ۲. پیشین، ص ۴۷.

بنی‌هاشم دیرینه و اساسی بود و بر مشکلات عدیدهٔ آنها می‌افزود. پیامبر اسلام از قبیلهٔ بنی‌هاشم بود. این وضعیت سبب شد که اسلام برخلاف دو دین ابراهیمی دیگر با جنگ و قهر درونی آغاز شود. به‌طوری که دامنهٔ این قهر در بطن خانوادهٔ پیامبر اسلام کشیده شد و شکاف عمیقی در میان نزدیکان و وابستگان پیامبر ایجاد نمود. مخالفت عباس، عموی پیغمبر و شرکت او در جنگ بدر علیه نیروهای اسلام و دستگیری ابی‌العاص، داماد پیغمبر در همین جنگ نمونه‌هایی از این شکاف و تضاد عمیق است. مطالعهٔ تاریخی نشان می‌دهد که این شکاف و برخوردهای خونین منحصر به دوران پیغمبر نبود. در دورهٔ خلفای راشدین و پس از آن این درگیری‌های خونین میان مدافعان اسلام و خاندان قریش ادامه یافت. دلایل این شکاف عمیق بین نزدیکان یک طایفه و به‌کارگیری قهر بیشتر به‌دلیل رقابت‌های سیاسی برای کسب قدرت حکومتی و فرهنگ عشیره‌ای بود، زیرا دلیلی برای قهر و خونریزی بر سر مباحث دینی که می‌بایست زندگی مردم را آسوده‌تر کند، وجود نداشت. مباحث بر سر چگونگی خلافت راشدین هنوز پس از ۱۴ قرن در میان مسلمانان ادامه دارد. آنچه در این مباحث موجب اصل اختلاف و شکاف است نه درک درست یا غلط از پیام دین، بلکه برسر حق حکومت این شخصیت یا آن شخصیت است. تاریخ نشان می‌دهد که در سراسر عمر ۱۴۰۰ سالهٔ اسلام این روند، یعنی مجادلات قهری بین مدعیان حکومت اسلامی ادامه داشته است. اگر جز این می‌بود، دلیلی نداشت که مروجّان دین به‌جای استدلال در درستی پیام دینی خود و قانع کردن مؤمنان به زور متوسل شوند.

به‌هرحال، این ویژگی نسبتاً یکتای اسلام مشکلات فراوانی را برای ملل دیگر به‌دنبال آورد، اگرچه برای عربستان و اعراب بسیار سازنده و تعیین‌کننده بود. با ظهور اسلام اعراب هم به وحدت قومی در سطح کشوری رسیدند و هم صاحب حکومتی مرکزی و قدرتمند شدند و از این راه توانستند که با دست‌یابی به تمدن‌های پیشرفتهٔ جهان در آن روزگار، اسلام و اعراب را به تمدنی جهانی بدل کنند و بخشی از مردم عرب را از تنگدستی‌های طبیعت‌زا نجات دهند. در عین حال، همین ویژگی یعنی ادغام دین و حکومت موجب شد تا شکاف طبقاتی رشد کند و جای تنگدستی‌های طبیعت‌زا را بگیرد. مدافعان پیام انقلابی اسلام برای ایجاد برابری و برادری منکوب ثروتمندان و رؤسای قبایل عرب در منزلت و موقعیت

خلیفهٔ مسلمانان شدند و هرگز نتوانستند پیام تساوی‌جویانهٔ اسلام را در زندگی اجرا کنند. از جمله گرایش عثمان، خلیفهٔ سوم مسلمانان، به اشراف نارضایتی عمیقی را در میان اعراب برانگیخت. «عثمان ثروت هنگفتی برای وارثش به‌جای گذاشت.»[1] پس از پیغمبر، در زمان خلافت عثمان بساط عیش و نوش و باده‌گساری و شراب‌خواری برای حاکمان دوباره گسترده شد.[2] اگر دستگاه دینی جدا از دستگاه حکومتی می‌توانست شکل بگیرد، حکومتگران نمی‌توانستند از پوشش دین در راه حفظ و کسب قدرت سیاسی و منافع مالی خود بهره گیرند و دین به‌صورت یک نهاد مبلغ اخلاق باقی می‌ماند و چالش‌گر نهاد حکومتی می‌شد. در این‌صورت، دین با تکیه بر نیروی مردمی مانع از گسترش فساد دستگاه دولتی می‌شد و خود نیز به فساد کشیده نمی‌شد. این وضعیت به‌دلیل ویژگی‌های اقلیمی، که از آن سخن گفتیم، چندان عملی نبود. اتحاد دین و دولت به‌صورت ضرورتی اقتصادی ـ اجتماعی درآمده بود.

همین وضعیت که شرایط عینی آن در ایران و نقاط دیگر وجود داشت، زیر سیطرهٔ خلافت اسلامی نیز تداوم یافت. در ایران پیش از پیدایش اسلام، دین و حکومت در هم ادغام شده بودند، ولی تفاوت ایران با عربستان در این بود که اولاً دین زردشت جدا از حکومت هخامنشی و حتی قبل از آن ظهور یافته بود و ثانیاً زمانی که دستگاه دینی به حکومت وارد شد، ایران از وحدت قومی و ملی برخوردار بود و دارای حکومتی متمرکز، قدرتمند و مستقل از دین بود. امّا تداخل دین و حکومت در دوران ساسانیان عملاً منجر به فساد هر دو شد و سرانجام هر دو را به سقوط کشاند. فساد دستگاه دین زردشت، زمینه‌های پیدایش دین مانی و مزدک را به وجود آورد.

سابقهٔ وجود سنت و فرهنگ ادغام دین و دولت در ایران شرایط مناسب و مساعدی را برای حکومت خلفای اسلامی در ایران فراهم آورده بود. در قرن اول حکومت اسلام در ایران، در دوران لشکرکشی‌ها و کشورگشایی‌های اعراب، صدمات زیادی به فرهنگ و روند پیشرفت ایران وارد شد، ولی پس از تثبیت اسلام در جامعهٔ ایران اندک اندک شرایط مساعدی فراهم گردید که ایران نیز از ثمرات تمدن و امپراتوری اسلامی برخوردار شود.

۱. پیشین، ص ۴۱۱.

۲. پیشین.

این ثمرات ناشی از ارتباط وسیع‌تری بود که ایران از طریق اسلام با تمدن یونانی برقرار کرد.

زمینه‌های متفاوت پیدایش ادیان ابراهیمی

ظهور اسلام پاسخی به نیازی طبیعی و تاریخی یعنی پایان بخشیدن به فقر مفرط و شوربختی اعراب شبه جزیرهٔ عربستان بود که به‌دلیل یک تصادف طبیعی پیش آمده بود. همان‌گونه که کشف ذخایر و منابع غنی نفت و گاز در همین سرزمین در قرن اخیر نیز یک تصادف طبیعی است، یعنی ارادهٔ انسانی نه در فقر طبیعت این سرزمین و نه در وجود چنین منابع باارزشی دخیل بوده است. این اصل را می‌توان به تمام جوامع تعمیم داد و رشد و عقب‌ماندگی تاریخی آنها را در وهلهٔ نخست معلولی از این عوامل شمرد.

دربارهٔ وضعیت عربستان، گذشته از فقر طبیعت، در مناسبات قبیله‌ای فاصلهٔ طبقاتی میان سران قبایل که درگیر کار تجارت بودند و اکثریت مردم بادیه‌نشین عرب مزید برعلت بود. راه پایان‌دهی به این فقر و شوربختی و ستم طبقاتی در تحول بنیادین جامعه بود. بنابراین ایجاد همبستگی قومی ـ ملی میان اقوام عرب، ایجاد دولت متمرکز، قدرتمند و قانونمند ملی و سراسری و سرانجام ایجاد عدالت اجتماعی و کاهش فاصلهٔ طبقاتی قبایل از جمله راه‌کارهایی بود که اسلام با ظهور خود به وجود آورد. دین اهرم اصلی این اهداف بود. اصولاً در جوامع اولیه و به‌ویژه در مناسبات قبیله‌ای، تحولات اجتماعی از طریق دین و ظهور پیغمبران عملی می‌گشت. پیامبر اسلام با تجارب فراوانی که طی تماس با اقوام دیگر و سفرهای تجارتی کسب کرده بود و با اتکا به هوش و ذکاوت شخصی خود هدایت‌گر این ضرورت شد.

یگانگی دین و دولت و ایجاد وحدت قومی اعراب جهشی بزرگ به‌سوی پیشرفت این مردم بود، ولی تداوم آن در سده‌های بعد و به‌خصوص در زمانی که از محدودهٔ سرزمین اعراب خارج شد و به تمدن‌های دیگر که از تمدن عرب بسیار پیشرفته‌تر بودند و مراحل یگانگی قومی ـ ملی و شکل‌گیری قدرت متمرکز حکومتی خود را پشت‌سر گذارده بودند، رسید نمی‌توانست اثرات و ثمرات یکسانی داشته باشد. به‌طوری که ادغام دین و دولت که برای اقوام عرب مثبت، انقلابی و پیشرو بود، برای تمدن‌های پیشرفته‌تر عامل بازدارندهٔ رشد و توسعه گردید.

در مقایسه‌ای کوتاه میان سه دین بزرگ ابراهیمی می‌توان به نقش متفاوت آنها بیشتر پی برد. نخست به‌نظر می‌رسد که ارکان دین اسلام ریشه در آیین زردشتی دارد که از طریق یهودیت و مسیحیت به اسلام رسیده است. در شرایطی که اسلام در سرزمینی عقب‌مانده‌تر ظهور کرده بود و نقش برجسته‌ای در شکل‌دهی و ساخت ملی، حکومتی و دینی داشت، دین یهود و مسیحیت در شرایط متفاوت و با اهداف دگرگونه‌ای ظهور یافتند.

برخلاف اسلام، یهودیت و مسیحیت به‌صورت ادیان اپوزیسیون و در تقابل با حکومت‌های متمرکز مانند مصر و روم ظهور یا رشد یافتند. این ادیان در سرزمین‌هایی ظهور کردند که در وهلهٔ نخست پاسخگوی نیازمندی‌های قوم مشخص خود بودند. اسلام نیز در آغاز با همین هدف ظهور کرد و به‌همین دلیل کتاب مقدس آن نیز به زبان عربی نوشته شد. *قرآن*، کتاب مقدس اسلام، نیز بر این اصل تأکید دارد که می‌نویسد «هیچ پیامبری نفرستادیم مگر [با پیامی] به زبان قومش...».[1]

یهودیت در زمان موسی برای آزادی قوم بنی‌اسرائیل و مسیحیت در تقابل و تکامل آن ظهور کرد. این سرزمین‌ها پایگاه رشد تمدن بزرگ آن زمان یعنی مصر و بیزانس بودند. بنابراین ادیان یهود و مسیحیت به‌جای موضع تهاجمی، که در اسلام وجود داشت، عمدتاً از موضع دفاعی و تظلم‌خواهی و وحدانیت برخاستند. پیغمبران یهود بیشتر ثروتمند و پادشاه بودند، در حالی که اسلام با وجود داشتن موضعی تهاجمی و تخاصمی، به دفاع از منافع زحمت‌کشان برای نابودی مخالفان و مصادره و ضبط اموال ثروتمندان و دشمنان اسلام پرداخت.

اسلام به زبان عربی نشر یافت، یهودیت به زبان عبری، و مسیحیت به زبان یونانی و لاتین گسترش و در فرهنگ روم و تمدن یونانی پرورش یافت. بنابراین، مسیحیت از فرهنگ و تمدن یونان و روم بسیار تأثیر پذیرفت و از آن پس هر جا رفت زبان آنها را پذیرفت. برخلاف قرآن، کتاب مقدس مسلمانان، تورات و انجیل را نویسندگان مختلف در طی سال‌ها نوشتند. با وجود این از درجهٔ تقدس آنها کاسته نشد.

مسیحیت از طریق نفوذ در میان اقوام زیرسلطهٔ امپراتوری روم سرانجام به دین حکومتی

۱. *قرآن کریم*، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، (۱۴:۴).

بدل کردید. هدف تئودوسیوس، اولین امپراتوری روم شرقی، در استفاده از دین برای مقابله با بحران عمیقی بود که امپراتوری با آن مواجه شده بود، زیرا بسیاری از توده‌های محروم و ستم‌دیده به مسیحیت گرویده بودند. در قرن چهارم میلادی، مسیحیت دین رسمی امپراتوری روم شد و در پی آن هم سرشت دین و هم سرشت حکومت روم دگرگون گردید. حکومت روم قصد داشت تا از طریق اعتقادات دینی مردم، آنها را مدافع حکومت کند، ولی از این مسیر پیام مسیح به کج‌راهه کشیده شد، زیرا دین به‌جای ترویج اخلاق به ابزار نوین قدرت و سرکوب بدل شد. کلیسای مسیحیت با تکیه بر قدرت دولتی جلوی نشر افکار و خلاقیت‌های انسان را گرفت، به‌طوری که بسیاری از متفکران و فلاسفه مجبور به مهاجرت شدند. این نمونهٔ دیگری از نتایج منفی ادغام دین و دولت بود که در فصول بعدی بیشتر بدان پرداخته می‌شود.

پیامبران زمانی ظهور کرده‌اند که جامعه در بحران بوده و قدرت‌های حاکمه سلطهٔ کامل بر جامعه نداشته‌اند. این شرایط امکان پیوستن مردم را به وعده‌های آنها بالاتر می‌برد. در شرایطی که قدرت حاکم سلطهٔ کامل برجامعه داشته است، نمایندگان دینی بیشتر سرگرم تبلیغ و ترویج افکار خود و پرداختن به شعائر و مراسم عزاداری برای جامعهٔ بهتر بوده‌اند. در این تحولات رقابت دو قدرت دینی و دولتی ادامه داشته است. در مقاطعی همکاری میان دو نهاد به‌وجود می‌آمد و در مواقعی دیگر دو نهاد در یکدیگر ادغام می‌شدند و در دوره‌هایی رقابت آنها به تضاد کشیده می‌شد، که تقابل قهری تکلیف قدرت اصلی را روشن می‌کرد. در جوامع غربی به‌دلیل پایه‌های ادیان خردگرا، شرایط مساعدتری برای جدایی این دو نهاد قدرت به‌وجود می‌آمد. در جوامع شرقی دین و دولت بسیار به‌هم نزدیک شده و در مناطقی در یک نهاد ادغام می‌گردیدند. در حالی که در شرایط رقابت و تضاد این دو نهاد، جامعه امکان تحول فکری بیشتری پیدا می‌کرد و در دورهٔ یگانگی آنها رشد فکری متوقف و سرکوب می‌شد. ادیان شرقی تحول فکری را به‌سوی علم کلام و در نهایت به‌سوی عرفان سوق دادند. رشد جامعه نیازمند استقلال فکری است. جلوگیری از استقلال فکری و استفاده از قدرت دولتی و دینی برای تطمیع یا تهدید آن به فرایند رشد خردگرایی و رشد جامعه ضربه می‌زد. پیدایش ادیان مدافع خردگرایی و فراهم بودن شرایط جدایی

دین و دولت وابسته به وضعیت اقتصادی ـ اجتماعی جامعه و امکانات معیشتی بوده است.

چکیده

شیوهٔ زندگی اعراب منطبق بر وضعیت اقلیمی کویر خشک عربستان بود.

اقوام سامی در سه منطقهٔ مرکزی (عربستان)، شمالی (منطقهٔ بین‌النهرین) و جنوبی (یمن) متمرکز بودند. در دو قسمت جنوبی و به‌ویژه شمالی عربستان اقوام عرب به تمدن‌های بزرگی دست یافتند. در منطقهٔ مرکزی زندگی مردمان به دو بخش چادرنشین و شهرنشین تقسیم می‌شد. چادرنشین‌ها به کار دامداری مشغول بودند که عمدهٔ جمعیت عربستان را تشکیل می‌دادند و شهرنشین‌ها به کار تجارت و قبایل حاشیهٔ شهرها نیز به کشاورزی مشغول بودند، ولی چادرنشینی و دامداری شکل غالب زندگی در این منطقه بود. این شرایط طبیعی زمینه‌ساز ویژگی‌های متفاوت زیستی، روانی، اجتماعی، زبانی، خانوادگی و قبیله‌ای میان این قبایل شد.

ظهور اسلام را می‌توان پاسخی به شرایط حاکم بر مردمان عرب در شبه جزیرهٔ عربستان دانست. این شرایط را می‌توان در ویژگی‌های زیر خلاصه کرد:

۱ـ عربستان جامعه‌ای عشیره‌ای بود.

۲ـ شیوهٔ غالب تولید یا تأمین معاش دامداری بود. شتر به دلیل سازگاری با شرایط کویری از اهمیت ویژه‌ای در این زندگی برخوردار بود. همین اهمیت در رابطهٔ اجتماعی این قبایل اثر می‌گذاشت.

۳ـ از نظر دینی هنوز در مرحلهٔ ابتدایی توتم‌گرایی (شیء پرستی و بت پرستی) در منطقهٔ شهری، و انیمیسم (روح‌باوری / روح‌انگاری) در مناطق کویری قرار داشتند.

۴ـ پراکندگی و تضاد قومی و درگیری‌های قبیله‌ای بر سر منابع حیات، به‌خصوص آب، پیوسته جریان داشت.

۵ـ دولت متمرکز و یک‌پارچه برای حل اختلافات قبایل و هماهنگی برای استفاده از منابع طبیعی به‌وجود نیامده بود.

۶ـ فاصلهٔ بزرگ طبقاتی میان سران قبایل و مردم عادی از یک‌سو، و صحرانشین‌ها و

اقوام ساکن از سوی دیگر به این مشکلات می‌افزود.

۷ـ نفوذ فرهنگ خارجی از راه گسترش ادیان دیگر، یهودیت، مسیحیت و آیین زردشتی، به ایجاد تفرقه میان قبایل می‌افزود، زیرا بعضی از اعراب در اثر تماس با تجار یهودی و مسیحی به آنها گرایش یافته بودند. این امر باعث پیوند گروه‌های تواناتر با اقوام خارجی می‌شد و به فقر اقوام بومی می‌افزود.

۸ـ پیامبر اسلام در چنین شرایطی رسالت خود را آغاز کرد. رسالتی که خواستار پایان بخشیدن به مشکلات یادشده و برپایی جامعهٔ جدیدی بود که بر باور دینی آسمانی و یکتاپرستی تکیه داشته باشد و به تفرقه و پراکندگی قومی و قبیله‌ای خاتمه دهد و حکومتی متمرکز و یک‌پارچه و قدرتمند برای مردم عرب بسازد. پیغمبر با توجه به آگاهی وسیعی که از تمدن‌های دیگر داشت و نیز ویژگی‌های شخصیتی خود قادر شد که این رسالت را به انجام برساند. پیامبر اسلام انسانی جهان‌دیده، خلاق، شجاع، جنگ‌جو، عدالت‌خواه، حق‌طلب و متعهد بود. او نسبت به پیشرفت سرزمین‌های دیگر و عقب‌ماندگی جامعهٔ خویش آگاهی داشت و رسالت او از همانجا ناشی می‌شد. پس از پیروزی اسلام بر سرزمین عرب و حتی اقوام مجاور، او هیچ‌گاه خود را ملک یا پادشاه نخواند، گرایش به مال‌اندوزی پیدا نکرد، اهل تجمل نبود و بسیار ساده زیست، ولی زمانی که حکومت به‌دست سران ثروتمند قریش افتاد اسلام از این مسیر خارج شد و وسیله‌ای برای مال‌اندوزی و فریب و استبداد حکومتی گردید.

بدین‌سان اسلام در سرزمین عربستان ظهور کرد و سرزمین‌ها و تمدن‌های مجاور را فتح کرد. ایران با تمام عظمتش در عصر ساسانی بدون دشواری چندان، مقهور سپاهیان اعراب شد. پس از آن ایرانیان خود در نهادینه‌کردن اسلام نقش فعالی ایفا کردند. در فصل بعد به تشریح این مطلب می‌پردازم.

فصل نهم

چرا اعراب بر ایران دست یافتند؟

ز ایـران و از تـرک و از تـازیان
نـژادی پـدید آیـد انـدر مـیان
نه دهقان، نه ترک و نه تازی بود
سـخن‌ها بـه کـردار بـازی بـود
زبان کسان از پی سود خـویش
بجویند و دین اندر آرند پـیش

فردوسی

چرا اعراب بر ایران دست یافتند؟ (گریزی کوتاه)

ورود اعراب و اسلام و سپس اقوام ترک آسیای مرکزی به فلات ایران طی قرون متمادی باعث تقابل فرهنگی این اقوام با یکدیگر شد که به‌سختی می‌توان میان آنها تفکیک قائل شد. هزار سال پیش و تنها چهار قرن پس از پیدایش اسلام، فردوسی به‌درستی از این درهم‌آمیختگی سخن گفته است. برخلاف تصور کسانی که می‌کوشند هنوز ایرانیان را به عرب و عجم، ترک و فارس تقسیم کنند و به اصطلاح «شعوبیهٔ فارس» به‌وجود آورند، مشکل بتوان تباری خالص از فارس و غیرفارس تعیین کرد. این پدیده اگر از نظر قومی درست باشد، از لحاظ فرهنگی نیز به طریق اولیٰ پذیرفتنی است. بنابراین سرزنش‌های قومی برای توجیه عقب‌ماندگی ایران پایهٔ علمی و عینی ندارد و برخوردی عامیانه است.

پیش از بررسی نقش اسلام در توسعه یا عقب‌ماندگی ایران لازم است مقدمه‌ای از وضعیت جامعه قبل از حملهٔ اعراب اضافه شود، زیرا این وضعیت نمایانگر چگونگی غلبهٔ آسان اعراب بر سرزمین ایران و به تعبیری استقبال ایرانیان از اسلام است. بررسی این وضعیت می‌تواند در نتیجه‌گیری پیرامون این حادثهٔ تاریخی مؤثر باشد. برخورد متعصبانه و جانب‌دارانه از شکست ساسانیان و غلبهٔ اعراب و پذیرش اسلام توسط ایرانیان بدون

سناحت دوران آخر حیات حکومت ساسانیان به نتیجه‌گیری درستی نمی‌انجامد.

تحلیل‌های مختلف و گاه متضادی دربارهٔ حوادث تاریخی چون حملهٔ اعراب و پیدایش اسلام، سلطهٔ ترکان آسیای مرکزی و یورش مغول‌ها ارائه شده است. برای نمونه علی میرفطروس حملهٔ اعراب به ایران را «مؤثرتر و مرگبارتر از حمله مغول‌ها»[1] توصیف کرده است، زیرا اسلام با سلاح ایدئولوژی دینی وارد ایران شد. امّا، احسان طبری برخلاف او، معتقد است که غلبهٔ اعراب و اسلام تحولی کیفی و گاه مثبت در جامعهٔ ایران به‌وجود آورد، زیرا سیستم کاستی و شیوه‌های مذهبی و اشرافی دورهٔ ساسانی را که مایهٔ فساد آن شده بود، برهم زد و موجب رشد خلاقیت نسبی مردم شد.[2] به‌طوری که از قرن چهارم تا هفتم هجری ایران مهد پرورش بزرگ‌ترین فلاسفه و علمای عصر خود مانند فارابی، ابن‌سینا، ابوریحان بیرونی، رازی، خیام، غزالی، فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی شد.[3] البته میرفطروس به وجود این فلاسفه و علما عمیقاً اذعان دارد، ولی آیا این رشد فکری نتیجهٔ ورود اسلام به ایران بوده یا سقوط حکومت ساسانی و یا هر دو و یا اساساً ربطی به این وقایع تاریخی نداشته است. استنباط برخی از محققان بر این پایه استوار است که حملهٔ اعراب به ایران به تخریب فیزیکی منجر شد، ولی آنها مسئول تخریب فرهنگی ایران نبوده‌اند. غلامحسین صدیقی با استناد به گفته‌های جلال همایی در این‌باره می‌نویسد:

«باقی بودن بسیاری از کتب مقدس ادبیات زردشتی در سه قرن اول حکومت عرب، نشان می‌دهد که عرب‌ها چنان که بعض پارسان تصور می‌کنند، مستقیماً مسئوول از میان رفتن آنها نیستند. تا وقتی که جمعی معتبر و مهم از ایرانیان به دین قدیم خود باقی مانده بودند می‌توانستند قرن‌ها ادبیات خود را حفظ کنند، ولی هنگامی که در اثر تغییر دین و سخت‌گیری مزدیسنان در اقلیت افتادند و در زیر حکومت وحشی تاتارها قرار گرفتند، بسرعت تمام ادبیات خود را که مورد استعمال و استفادهٔ روزانه نبود، از دست دادند. از میان رفتن این تألیفات بیشتر بعلت تجدید نکردن نسخ خطی است تا نابود کردن از طرف

۱. علی میرفطروس، *ملاحظاتی در تاریخ ایران*، اسلام و «اسلام راستین»، انتشارات فرهنگ (کانادا ـ فرانسه) چاپ اول، آلبان ۱۹۸۸، ص ۲۲.

۲. احسان طبری، *برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران*، از نشریات ح.ت.ا.، ۱۳۴۸.

۳. پیشین.

فاتحان، زیرا که نسخهٔ خطی کاغذی کمتر از پنج یا شش قرن دوام می‌یابد.»[1] این مطلب در فصول دیگر این کتاب تشریح شده است.

نخست باید زمینه‌های غلبهٔ اعراب بر ایران را بررسی کرد. در اینجا تکیه بر روی وضعیت ایران در اواخر دورهٔ حکومت ساسانیان است. این که ایران در عصر ساسانیان به اعتلای نسبی فرهنگی و علمی روزگار خود دست یافت، واقعیتی انکارناپذیر است ولی وجه منفی دیگری که در همین دوره بسیار برجسته بود گسترش وسیع فاصلهٔ طبقاتی از یک‌سو و فساد دستگاه حکومتی و بی‌توجهی به نیازمندی‌های مردم از سوی دیگر است که زمینه‌های شکست ساسانیان را فراهم کرد. از نظر دینی نیز وضعیت بسیار نامساعدی به‌وجود آمده بود. دستگاه دینی در حکومت ادغام شده بود و موبدان زردشتی در سیاست‌گذاری دولت و سرکوب مخالفان، به‌خصوص مخالفان دینی نقش بارزی ایفا می‌کردند. بنابراین، دستگاه دینی نیز همراه دستگاه حکومتی به فساد اخلاقی کشیده شده بود. حکومت حمایت مردمی خود و دین مشروعیت خود را از دست داده بود. «در این حادثه عظیم سقوط ساسانیان درواقع وضع اخلاقی و دینی چنان بود که جز آن سقوط و جز آن شکست را کسی انتظار نمی‌داشت.»[2]

افزون بر فساد اخلاقی و سیاسی، از نظر اقتصادی نیز وضعیت بسیار نامساعدی بر ایران حاکم شده بود که دستگاه سیاسی مسئول مستقیم آن بود. یکی از دلایل این امر نفوذ و مداخلهٔ روحانیان زردشتی در حکومت بود، زیرا «پیشوایان مذهب زردشت در دولت ساسانی صاحب قدرت شدند و احیاناً با اشراف بر ضد پادشاه، تبانی می‌کردند. در جامعه

۱. غلامحسین صدیقی، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری*، شرکت انتشاراتی پاژنگ، تهران، ۱۳۷۲، صص ۹۲ـ۹۱.
علی‌رغم سلطهٔ سیاسی اسلام در ایران هنوز بسیاری از ایرانیان به دین زردشتی باقی مانده بودند (نک. غلامحسین صدیقی، پیشین). این روند تا قرن چهارم هجری ادامه یافت، «ولی در قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) اکثریت عظیم کشور مسلمان بودند» (پطروشفسکی، *اسلام در ایران*، ترجمهٔ کریم کشاورز، انتشارات پیام، چاپ چهارم، ۱۳۵۴، ص ۴۶). از قرن دوم هجری که اسلام در ایران تثبیت شد، محدودیت‌های دشواری علیه معتقدین به ادیان دیگر به مورد اجرا درآوردند. به‌طوری که مسیحیان و یهودیان را از خدمت در دستگاه دولت منع کردند، آنها حق سوار شدن بر اسب را نداشتند و مجبور بودند که با دوختن تکه پارچه‌ای بر لباس خود را از دیگران مشخص کنند (پطروشفسکی، پیشین، ۲۲۵).

۲. عبدالحسین زرین‌کوب، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۵۹.

و به‌ویژه در میان عوام نفوذ و تأثیرشان بسیار بود به‌طوری که در زندگانی هریک ازیشان دخالت می‌نمودند، همه چیز می‌بایستی به تصویب و تصدیق روحانیان باشد.»[1]

به‌دنبال همین مطلب، صدیقی از قول رشید یاسمی اضافه می‌کند:

«نفوذ روحانیان تنها به قدرت ایشان در رسمی شناختن زایش‌ها و زناشویی‌ها و جز اینها و اقدام به تطهیرات و قربانی‌ها نبود، بلکه دارایی املاک زمینی و منابع ثروت هنگفت که از جریمه‌های دینی و عشر و بخشش‌ها حاصل می‌شد، در این امر دخیل بود، بعلاوه ایشان چنان استقلال وسیعی داشتند که دولتی در دولت تشکیل می‌دادند.»[2]

درواقع اتحاد دین و دولت ویژگی اساسی حکومت ساسانیان بود. در میان عوامل متعددی که موجب انقراض دولت ساسانی شد همانا وجود ادغام‌شدهٔ دین زردشت در دستگاه حکومتی بود که موجب نارضایتی‌های فراوانی در جامعه شده بود. بعدها همین ویژگی به عباسیان به ارث رسید.[3] بسیاری از املاک کشور در اختیار موبدان یا مغان و رهبران دینی بود، که مالیات نیز نمی‌پرداختند. اردشیر بابکان خود از کاست روحانیت یا مغان به پادشاهی رسید. «مغان در اصل قبیله‌ای از قوم ماد بودند، که مقام روحانیت منحصراً به آنان تعلق داشته است.»[4] بنابراین روی کارآمدن سلسلهٔ ساسانیان در اساس غلبهٔ یک قبیله بر قبایل دیگر بود؛ ساختاری که از اولین حکومت مادها در ایران وجود داشت. کلمان هوار تعداد این قبایل را شش قبیله می‌داند که مغ‌ها یکی از آنها بودند.[5] *اوستا* در زمان ساسانیان، یعنی حکومت مغان تنظیم گردید و دین زردشتی در قرن سوم میلادی دین رسمی شد.[6] کلمان هوار دلیل این ادعا را از آنجا می‌داند که «قدیمی‌ترین ویرایش باقی‌ماندهٔ اوستا به دورهٔ ساسانیان مربوط است.»[7] ادغام دین و دولت سیاست کلی ساسانیان بود. اردشیر در وصیت‌نامهٔ خود به پسرش شاپور می‌گوید: «بدان که دین و ملک دو برادرند که

۱. غلامحسین صدیقی، پیشین، ص ۱۹. ۲. پیشین، ص ۱۹.

۳. عبدالعظیم رضائی، *گنجینهٔ تاریخ ایران*، ج ۱۰، ایران و اسلام، انتشارات اطلس، تهران، ۱۳۷۸، عبدالعظیم رضائی می‌نویسد: «خلفای عباسی از آغاز، سازمان‌های اداری ساسانیان را به‌هم نزدند و ایران‌داری همان بخش‌های اداری زمان ساسانیان بود....» (پیشین، ص ۱۱۵۴).

۴. آرتور کریستن سن، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، دنیای کتاب، چاپ هشتم، ۱۳۷۵، ص ۱۷۴.

۵. کلمان هوار، *ایران و تمدن ایرانی*، ترجمهٔ حسن انوشه، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، تهران ـ ایران، ۱۳۷۵.

۶. پیشین. ۷. پیشین، ص ۹۵.

یکی بی‌دیگری نتواند بود، چون دین اساس پادشاهی است و پادشاهی حامی دین، هرچه براساس قرار ندادند معدوم می‌شود و آن‌چه نگاه‌دار ندارد ضایع می‌گردد.»[1] اردشیر اول که از تبار موبدان زردشتی فارس بود علاوه بر ریاست حکومت، نگهبانی آتش مقدس، نماد مذهب رسمی را نیز برعهده داشت.[2] احمد تفضلی می‌نویسد که اردشیر دین مزدیسنی را که در زمان اشکانیان درکنار حکومت قرار داشت با حکومت یکی ساخت و از آن به‌عنوان حربه‌ای سیاسی بهره برد.[3] کسانی که با عمل اردشیر مخالفت می‌کردند یا به راه آورده شدند یا به کیفر رسیدند.[4] اعتقاد الهی بودن حکومت از آغاز سلطهٔ مادها وجود داشت.[5] داریوش در کتیبهٔ بیستون سلطنت را موهبت الهی دانسته، می‌گوید که کشورهای تحت سلطه‌اش را اهورامزدا به او داده است. احسان یارشاطر می‌نویسد: «پادشاهان اشکانی، همانند همتایان هخامنشی خود منشأ اقتدار پادشاهی را نه رضایت و حسن‌نیت شهروندان بلکه موهبت و اراده یزدان می‌شمردند و به تعبیری خرد را نماینده او در زمین می‌دانستند.»[6] خلفای اسلامی، به‌ویژه عباسیان این سنت ایرانیان را دنبال کردند، به‌طوری که در سراسر تاریخ ایران باقی ماند.

۱. غلامحسین صدیقی، پیشین، ص ۱۹. مسعودی، *مروج*، ج ۲، ص ۱۶۲. در *عهد اردشیر یا اندرزنامه*، بند ۴ (ص ۲۲ از ترجمهٔ عربی به فارسی توسط س. محمدعلی امام شوشتری، سلسلهٔ انتشارات انجمن آثار ملی شمارهٔ ۶۷، تهران ۱۳۴۸) در پانوشت همین صفحه چنین آمده است: «بدانید که دین و شهریاری دو برادر توأم‌اند که هیچ‌یک بی‌همزاد خود نتواند سرپا بایستد. دین بنیاد و ستون شاهی بوده و پس از آن شهریاری نگهبان دین شده است. پس شهریاری ناچار به بنیاد خود نیاز دارد و دین به نگهبان خود. زیرا آن‌چه نگهبانی ندارد، تباه است، و آن‌چه بنیادی ندارد، ویران.» این فقره نمودار سیاست این شاه و اغلب جانشینان اوست. (اصل ترجمهٔ به عربی عهد اردشیر در ۱۳۸۷ هـ.ق.، ۱۹۶۷م. در بیروت با مقدمه‌ای ممتّع و ذیل، هر دو نتیجهٔ پژوهش و به قلم دکتر احسان عباس، به چاپ رسیده است.) [نقل قول فوق عیناً از کتاب صدیقی نقل شده است.]

۲. گیتی آذرپی، «ایران و جاده ابریشم: هنر و تجارت در مسیر شاهراه‌های آسیا»، *ایران‌نامه*، شمارهٔ ۲، سال چهارم، ۱۳۷۵، آذرپی اضافه می‌کند که این دو نقش را به‌روشنی در دو سوی سکه‌های این دوران می‌توان دید. (صص ۲۶۳ـ۲۴۱).

۳. احمد تفضلی، «کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، **یکی قطره باران، جشن‌نامه استاد زریاب خوئی**، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰، صص ۷۳۷ـ۷۲۱.

۴. تورج دریائی، «نگاهی به بدعتگرایی در دوره ساسانی»، *ایران‌نامه*، سال هفدهم، شمارهٔ ۲، بهار ۱۳۷۸، صص ۲۹۵ـ۲۹۱. ۵. احمد تفضلی، پیشین.

۶. احسان یارشاطر، «مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام»، *ایران‌نامه*، سال ۱۷، شمارهٔ ۲، بهار ۱۳۷۸، ص ۱۹۵.

و در *اخلاق محسنی* نیز تکرار همین محتوا را می‌خوانیم. «پس، درجه پادشاهی به مرتبهٔ نبوت است، چه نبی، واضع شریعت است و پادشاه، حامی و حافظ آن.»[1]

فردوسی نیز همین معنا را بازگو می‌کند:

نه بی‌تخت شاهی بود دین به‌پای — نه بی‌دین بود پادشاهی به‌جای
چنین پاسبانان یکدیگرند — تو گویی که در زیر یک چادرند

قشربندی ساختار جامعه در عصر ساسانی کاستی بود، یعنی نظام بسته‌ای که جامعه را به طبقات تغییرناپذیری تبدیل کرده بود. این نظام برده‌داری نبود، ولی راه تحرک اجتماعی را برای طبقات تحتانی جامعه به‌کلی می‌بست. یعنی «در جامعه ساسانی، هر فرد و هر خانواده را جایی و مقامی بود و هیچ‌کس نمی‌توانست که خواهان درجه‌یی باشد برتر از آن که به مقتضای نسب به او تعلق دارد.»[2] بی‌شک بسیاری داستان انوشیروان و کفش‌دوز را خوانده یا شنیده‌اند. داستانی که فردوسی آن را در *شاهنامه* آورده است، نشان برجسته‌ای از وجود نوعی نظام کاستی در ایران عصر ساسانی است.[3]

با توجه به این شرایط، عواملی که منجر به سقوط دولت ساسانی شد، عمدتاً داخلی بود. پیش از ورود اعراب به ایران، نهضت‌های فکری، دینی، اجتماعی و فلسفی مانوی و مزدکی تبلوری از نیاز به تحول ساختار اقتصادی، سیاسی و دینی جامعه بود که ساختار متمرکز و یگانهٔ دین و دولت و خودکامگی حکومتگران مانع بزرگی در راه رشد و رواج افکار اصلاح‌طلبانهٔ آن زمان گردید.[4] مانی در زمان بهرام و ظاهراً به تحریک مؤبدان زردشتی کشته شد. طبری می‌نویسد:

«گویند: مانی زندیق بهرام را به دین خویش می‌خواند و بهرام کار وی را بیاموزد و او را دعوت‌گر شیطان یافت و بگفت تا او را بکشند و پوست بکندند و از کاه انباشته و بر یکی از دروازهای شهر جندیشاپور بیاویختند که دروازه مانی نام گرفت و یاران و پیروان دین او را

۱. نقل از سیدجواد طباطبایی، *زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران*، انتشارات کویر، ۱۳۷۳، ص ۲۶۳.
۲. عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین، ص ۱۶۱.
۳. نک. پیشین، ص ۱۶۲. یا آرتور کریستن سن، *ایران در زمان ساسانیان*، دنیای کتاب، چاپ هشتم، ۱۳۷۵، صص ۴۲۹ـ۴۲۷.
۴. غلامحسین صدیقی، پیشین.

بکشت و مدت پادشاهی وی سه سال و سه ماه و سه روز بود.»[1]

مانی درصدد بود تا نوعی ابزار برای ایجاد صلح میان تمامی فرق دینی در کنار آیین زردشت به‌وجود آورد. «بنیاد فلسفی او بر دین زردشتی استوار بود و مخلوطی از ادیان زردشتی و بودایی و مسیحیت بود.»[2] آیین مزدک دینی انقلابی بود و خواهان نبرد با اشرافیت و دین مسلط و برقراری مساوات بود.

کشتار مزدکیان نیز که با تعالیم دین زردشت اختلاف فاحشی داشتند در عصر ساسانیان صورت گرفت. «کشتار عظیم مزدکیان در آخر پادشاهی قباد روی داد و بسط قدرت مؤبدان زردشتی، دیگر برای بقایای این قوم مجال خودنمائی و تبلیغ آراء باقی نگذاشت، و جمعی از ایشان که در ایران مقیم ماندند به مخفی کردن عقاید و آراء خود مجبور شدند و ظاهراً دسته‌ای از ایشان به بلاد دور از مرکز پادشاهی فرار کردند.»[3] وی می‌افزاید: پس اذیت و کشتار دینی پدیده‌ای وارداتی به ایران نبود بلکه توسط دستگاه دینی و حکومتی ایران انجام می‌گرفت. مهم‌تر اینکه ایرانی‌ها و نه اعراب، زمینهٔ پیدایش تفکر عقلی، یعنی مانوی، را از میان بردند. غفور میرزایی در توصیف این شرایط می‌نویسد:

«جامعه در برابر خود هیچ افق تازه‌ای از امید و بهبود را نمی‌دید. فساد دستگاه حکومتی و دینی و مقررات دست‌وپاگیر مذهبی و بار سنگین مخارج عیش و نوش و تجمل‌پرستی دربار ساسانی و هزینه‌های جنگ‌هایی که برای مردم نه تنها هیچ سود احتمالی نداشت بلکه جان جوانان را نیز به‌هدر می‌داد، به مردم تحمیل می‌گردید. چنین جامعه‌ای که در زیر فساد و فشار حکومت از هستی ساقط شده است و امید و آیندهٔ بهتری را در افق زندگی نمی‌بیند، آشکار است که با دل و جان در برابر دشمن، که برحسب تصادف اعراب مسلمان بیابانگرد بودند، نه تنها مقاومت و پایداری نمی‌کند، بلکه شعار برادری و برابری آن‌ها را شاید گوشنواز و دلنشین می‌یابد.»[4]

۱. محمدجریر طبری، *تاریخ طبری* یا *تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۲، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲، ص ۵۹۶.
۲. غفور میرزایی، *فردا در اسارت دیروز*، تاریخ ایران و بررسی عوامل سازندهٔ ساختار فرهنگی و حکومتی، انتشارات مزدا، ۱۳۷۶، ص ۱۶۳.
۳. غلامحسین صدیقی، پیشین، ص ۱۴۰.
۴. پیشین، ص ۳۴.

بنابراین همانگونه که ضعف و تباهی حکومت ساسانیان زمینه‌ساز غلبهٔ اعراب بر ایران بود، ستم و اجحاف و فساد دستگاه دینی زردشتی سبب شد تا ایرانیان اسلام را بپذیرند. غلبهٔ ترکان آسیای میانه و سپس مغول‌ها بر ایران نیز نه عامل مستقیم عقب‌ماندگی جامعه آنطور که برخی مدعی‌اند، بلکه در ابتدا و در اساس معلول ایستایی جامعهٔ ایران در مقطع خاصی از تاریخ رشد خود بود؛ امری که بسیاری آن را وارونه می‌بینند. بسیاری از ایرانیان دچار این اشتباه می‌شوند که ترکان آسیای مرکزی را غیرایرانی، متجاوز و بیگانه می‌خوانند. سرزمین ایران در روزگار هخامنشیان و سلطهٔ سیاسی ساسانیان تا سغد، خوارزم، فرغانه و بلخ یا تخارستان گسترده بود. ترکان آسیای مرکزی ساکنان این سرزمین‌ها بودند.[1] من خود در این نوشته گاه به چند دلیل ایرانیان را از ترکان جدا کرده‌ام. نخست اینکه نقش و کارکرد هر یک از آنها در دوره‌های مختلف متفاوت بود، دوم آنکه منطقهٔ آسیای میانی در دوره‌هایی از سایر بخش‌ها جدا افتاد و سوم اینکه جز این، راه دیگری برای تفکیک آنها نیافتم.

همانگونه که امپراتوری پرعظمت روم به‌دلیل فساد سیاسی و استثمار شدید زحمتکشان به‌دست قبایل عقب‌ماندهٔ ژرمن‌ها از هم پاشید، امپراتوری ساسانیان نیز به‌دست قبایل عقب‌ماندهٔ عرب فتح شد. از آنجا که دستگاه حکومتی ایران پیش از اسلام دینی و نیز دین حاکم در آن سرکوب‌گر بود، در مقام مقایسه، آیین زردشتی هیچ‌گونه مزیتی بر اسلام نداشت. بنابراین، دلیلی ندارد که عامل شکست تمدن ایران در عصر ساسانیان، یا

۱. برای مطالعه پیرامون اقوام ساکن در آسیای مرکزی نک. رقیه بهزادی، ***قوم‌های کهن در آسیای مرکزی و فلات ایران***، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۳؛ کریستن بس اسامی ایالات ایران در عصر ساسانیان را بدین قرار ذکر می‌کند: آشور، خوزستان، ماد، پارس، پارت، کرمان بزرگ، هیرکانی (گرگان)، مرو، بلخ، سغد، سکستان، ولایت سگ‌های ماورای آمودوان، سریکا، هرات، ولایت باروپا نیزادها، زرنگ، خج، گدروزی تا ممالک ناحیه وسطای رود سند. (نک. ***ایران در زمان ساسانیان***، ترجمهٔ رشید یاسمی، چ ۸، ۱۳۷۵).

رقیه بهزادی در مقالهٔ دیگری می‌نویسد: «هخامنشیان پس از غلبه بر سغد و خوارزم و باکتریا دریافتند که تصرف این نواحی وظایف دشواری را به آنها محول ساخته است. مادها مهمترین این وظایف را که عبارت از حفظ اهالی، در برابر بیابانگردن مهاجم بود به‌خوبی انجام دادند.» (نک. رقیه بهزادی، «روابط سیاسی هخامنشیان با کشورهای همجوار شرقی در آسیای مرکزی»، فصلنامهٔ ***مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز***، سال دوم، شمارهٔ ۱، تابستان ۱۳۷۲، ص ۱۱۵). برخی از اندیشمندان بنام ایران مانند ابونصر فارابی، ابوعلی سینا و رودکی از این منطقه بودند. اگر آسیای مرکزی بخشی از سرزمین ایران نبود این مشاهیر نیز ایرانی قلمداد نمی‌شدند.

سده‌های پس از آن را ورود اسلام بدانیم. از آن گذشته، با این استدلال نمی‌توان شکوفایی علم و فلسفه را در سده‌های دوم و سوم تا پنجم هجری در ایران توضیح داد.

تضعیف دین زردشت پس از ورود اسلام از آنجا ناشی می‌شد که دین زردشت در حکومت ساسانی ادغام شده بود. بنابراین با از بین رفتن سکوی قدرت اقتصادی، سیاسی و نظامی، پشتوانه‌ای برای بقای آن باقی نماند. همچنان که در صفحات بعد خواهیم دید، همین وضعیت، یعنی یگانگی دین و دولت و به فساد کشیده‌شدن هر دو موجب فروپاشی حکومت عباسیان و خلافت اسلامی نیز گردید؛[1] دین و دولتی که هردو یک‌جا به تباهی کشیده شده بودند. رفتار اعراب در آغاز بسیاری از ایرانیان را به خود جلب کرد، حتی پیروان ادیان غیرزردشتی که در ایران زندگی می‌کردند به اسلام گرویدند. غلامحسین صدیقی می‌نویسد: اسلام آوردن دهقانان ایرانی «از این جهت بود که دین اسلام اصلاً و به‌طور رسمی دارای جنبهٔ دمکراسی و مساوات بود.»[2] همو در جای دیگر آورده است:

«... پس از فتح عرب رفتار قوم غالب در آغاز کار، ملایم‌تر از رفتار رؤسای دین زردشتی می‌نمود. ایشان (نصرانیان) به دین فاتحان درآمدند.»[3] اگرچه بعدها دگرگونی‌هایی پیدا شد و ستم‌کاری‌های فراوان و به‌دنبال آن شورش‌های متعددی علیه اعراب رخ‌داد. ویژگی «دمکراسی» و مساوات‌خواهی اسلام نیز خود از زندگی قبایل خشک و کویری اعراب ریشه می‌گرفت. جایی که فقر به مساوات تقسیم شده بود و ادامهٔ حیات جز از این طریق عملی نبود.

در کنار این عوامل باید ضعف و فرسودگی قوای نظامی ایران را نیز اضافه کرد. ایران به مدت ۲۴ سال (۶۰۴-۶۲۸ میلادی) در جنگ با امپراتوری روم شرقی (بیزانس) بود. این جنگ هر دو طرف را به‌شدت بی‌بنیه کرد و شرایط مساعدتری را برای قوای اعراب فراهم آورد که بر هر دو نیرو غلبه کنند. در زمانی که مسلمانان در جنگ بدر با مشرکان درگیر بودند، ایرانیان هنوز با رومیان می‌جنگیدند. مسلمانان پیروزی خود را بر مکیان و پیروزی سپاه روم را بر ایرانیان جشن گرفتند، زیرا مسلمانان عرب، رومیان را اهل کتاب و ایرانیان را مجوس

۱. غلامحسین صدیقی، پیشین.
۲. پیشین، ص ۶۶.
۳. پیشین، ص ۳۴.

می‌دانستند.[۱] این پیروزی از نظر سپاه اعراب که چشم به سرزمین ایران داشتند حائز اهمیت فراوان بود، زیرا با شکست ایران در مقابل روم، روحیهٔ ایرانیان تضعیف گردید و شرایط برای حملهٔ اعراب به ایران فراهم شد.

چند سال پس از پایان جنگ ایران و روم، سپاه اعراب به سرزمین‌های هر دو کشور حمله کرد و در مدت چند سال در مقابل دو امپراتوری بزرگ جهان به پیروزی‌های چشم‌گیری دست یافت. سپاهیان اعراب در سال ۶۳۳ م وارد قلمرو ساسانیان شدند و با وجود مقاومت ایرانیان سپاهیان ساسانی در دو واقعهٔ تاریخی بزرگ، یعنی جنگ قادسیه (۶۳۷م) و پیکار سرنوشت‌ساز در نهادند (۶۴۰ م) شکست خوردند. فرماندهان سپاه، یعنی سپهبد رستم فرخزاد در جنگ قادسیه و فیروزان در جنگ نهاوند کشته شدند. از آن پس اعراب به‌سادگی مناطق دیگر را یکی از پس دیگری به اشغال خود درآوردند.

اعراب در شرایطی وارد ایران شدند که ساکنان شبه‌جزیرهٔ عربستان از حد حکومت قبیله‌ای و مناسبات عشیره‌ای فراتر نرفته بودند. حجاز مرکز تجارت بود، ولی اعراب از امور کشاورزی آگاهی چندانی نداشتند، زیرا ساکنان آن سرزمین هنوز عمدتاً صحرانشین بودند. این در حالی بود که ایران امپراتوری بزرگی بود، امّا این دوگانگی را نمی‌توان ایستا نگریست. گسترش اسلام باعث تقابل فرهنگی میان دو جامعهٔ ایران و عرب از یک‌سو، و این دو فرهنگ با تمدن‌های دیگر شد که تلفیقی از این فرهنگ‌ها را به‌وجود آورد. برای شناخت تحولات بعدی در ایران بررسی این دگرگونی‌ها و پیدایش تلفیقی از تمدن‌های مختلف زیر نام اسلام ضروری است.

بسیاری از کسانی که اسلام را دینی تحمیلی بر ایران می‌دانند و از مجموعهٔ پدیده‌هایی که در ارتباط با پیدایش اسلام در ایران رخ داده صرفاً به مقاومت‌های ایرانی‌ها در مقابل اعراب و اسلام توجه می‌کنند و به اصل تقابل فرهنگی اهمیتی نمی‌دهند، این اصل را در نظر نمی‌گیرند که هر جامعه‌ای می‌تواند به‌دنبال تحولات تاریخی، به دگرگونی‌های فرهنگی نیز برسد. این گرایش آنان در مواقعی چنان قوت می‌گیرد که به‌جای شناخت و تحلیل دقیق از وضعیت ایران پیش از پیدایش اسلام به تمدن ساسانی صورتی آرمانی می‌بخشند و به

۱. طبری، *مختصر من تفسیرالامام الطبری*، ذیل آیهٔ ۲ و ۳ از سورهٔ روم.

حسرت از دست دادن آن می‌نشینند. تا حدی که می‌پندارند برای رسیدن به وحدت ملی باید به ارزش‌های کهن بازگشت. در حالی‌که باید تحولات دورهٔ پس از ورود اسلام را نه در خلأ، بلکه در بطن جامعه بررسی کرد. در زیر تلاش می‌شود که تصویری جامعه‌شناختی، یعنی توسعهٔ پدیده‌ها در مناسبات اجتماعی از این دوران داده شود. همچنین نقش اسلام در ایران را باید در دوره‌های مختلف ارزیابی کرد و در این میان نقش خود ایرانیان را نیز یادآور شد. دربارهٔ نهادینه‌شدن اسلام و نقش ایرانیان در آن، در فصل بعد توضیح داده می‌شود.

چکیده و نتیجه‌گیری

عمده‌ترین دلایل شکست ساسانیان در مقابل اعراب را می‌توان چنین برشمرد:

۱ـ شکست ساسانیان بیش از آنکه نتیجهٔ قدرت اعراب باشد، ناشی از ضعف دستگاه دینی ـ دولتی ساسانیان بود.

۲ـ در دورهٔ ساسانیان قبیلهٔ مُغان یکی از شش قبیلهٔ مادها به قدرت رسید و حکومت متمرکز دینی به‌وجود آورد. ادغام این دو پدیدهٔ دین و دولت نقش هر دو را ضایع کرد و دستگاه دولت و دین را به‌فساد کشانید.

۳ـ وضع نابسامان اقتصادی و کاهش توان مالی جامعه هزینه‌های کافی برای جنگ با اعراب را تأمین نمی‌کرد.

۴ـ افزایش تضاد طبقاتی و شدت‌یافتن فاصلهٔ فقر و ثروت سبب شد که توده‌های مردم انگیزه‌ای برای دفاع از حکومت نداشته باشند.

۵ـ وجود سیستم شبه‌کاستی باعث نارضایتی مردم بود. در این سیستم افراد با منزلت‌های ثابت به‌دنیا می‌آمدند و بخش اصلی و تولیدگر جامعه، یعنی کشاورزان و پیشه‌وران در پایین‌ترین رده قرار داشتند. پس از آنها دیوان‌سالاران و سپس نظامیان و در رأس همه روحانیان زردشتی قرار داشتند.

۶ـ نهضت‌های فکری ـ دینی ناشی از وضعیت جامعه به‌وجود آمدند. این نهضت‌ها در شکل شورش‌های مانوی و مزدکی بروز کرد که در عین‌حال باعث عریان‌تر شدن سرکوب حکومتی دینی شد و هم‌چنین شکاف بیشتری در جامعه به‌وجود آورد. اعتقادات مزدکی

نوع دیگر از مناسبات اجتماعی را پیشنهاد می‌کرد که بر بستر برابری‌های اجتماعی قرار داشت. این اعتقادات با شعارهای برابری اعراب مسلمان خوانایی داشت و گرایش مردم به اسلام را تسهیل می‌کرد.

۷ـ جنگ‌های ۲۴ سالهٔ روم و ایران هر دو کشور را شدیداً ضعیف کرده بود. روحیهٔ سربازان ایرانی پس از شکست از رومیان بسیار ضربه خورده بود.

۸ـ اعراب از جامعه‌ای عشیره‌ای، صحرانشین و فقیر به ایران حمله کردند. اشغال ایران، که سرزمینی پیشرفته‌تر بود، باعث ایجاد انگیزهٔ قوی مالی در میان سربازان اعراب می‌شد. پیامبر اسلام از انگیزهٔ اقتصادی در جنگ‌ها بسیار بهره گرفت.

۹ـ ایرانیان در برابر اعراب مقاومت‌هایی نشان دادند، ولی روحیهٔ خنثی و حتی همکاری با سربازان اعراب، به‌خصوص پس از سقوط قادسیه و نهاوند بارز بود.

۱۰ـ قوای اسلام از ایدئولوژی بسیار قوی دینی برخوردار بود که جنگ را وظیفه می‌شمارد، درحالی که سربازان ایرانی دچار خلأ ذهنی شده بودند. در قسمت بعدی نقش ایرانیان در اسلامی‌کردن جامعهٔ ایرانی تشریح می‌شود.

چگونه اسلام در ایران نهادینه شد؟

این بخش به بررسی این که چگونه ایرانیان، چه در مقام حکمرانی و چه از موضع مقابله و اعتراض به خلفای اسلامی و اعراب در نهادینه‌کردن اسلام در ایران نقش داشتند و اسلام پدیده‌ای نبود که به زور به ایرانیان تحمیل گردد، می‌پردازد. روحیهٔ پذیرش اسلام و نقش ایرانیان در تاریخ ادبیات ایران نیز منعکس شده است. این امر به کنار از تأیید یا عدم تأیید اسلام یک واقعیت اجتماعی عام است که شناخت جامعه منوط به رعایت آن است. غرب نیز در مقابل مسیحیت مقاومت کرد، ولی سرانجام خود مبلغ و مروّج آن شد و به پایگاه اصلی این دین بدل گردید. مردم حاملان پدیده‌های ذهنی و اعتقادی هستند که در یک مناسبات متقابل آن را تقویت یا تضعیف می‌کنند. بنابراین باید زمینه‌های پیدایش و پذیرش ان را شناخت.

ایران خود از دیرباز از اقوام مختلف تشکیل می‌شد. با ورود اسلام یگانگی کشور به

شکل ملی و شاهنشاهی از میان رفت و یگانگی دینی ـ فرهنگی جدیدی جای آن را گرفت.

همان‌گونه که در فصل هشتم توضیح داده شد، اعراب خود از ملیت محروم بودند و اسلام برای جهانی‌شدن خود معیار ملی اقوام را به معیار عقیدتی بدل کرد. ذبیح‌الله صفا می‌نویسد: «در آیین اسلام نیز ملیت به‌معنی امروز موجود نیست و ملیت در اسلام عبارتست از وحدت عقیده، اگرچه معتقدان از نژادها و طوایف متفاوت و دارای یادگارهای تاریخی و زبان‌های مختلف باشند.»[1] به‌هرحال استبداد ملی در استبداد دینی استمرار یافت و از این راه درآمیختگی فارس، ترک و عرب باز هم بیشتر شد، به‌طوری که امروز به‌سختی می‌توان مرزی مشخص، جز زبان، میان این اقوام، قایل شد. ایرانیان در شکل‌گیری استبداد دینی و یا به‌عبارت دیگر در نهادینه‌کردن اسلام خلافتی در ایران نقش داشتند و خود پذیرای آن شدند. برخلاف تصور رایج میان «ملی‌گرایان متعصب» ایرانی، اسلام پدیده‌ای نبود که اعراب ساکن شبه‌جزیرهٔ عربستان بر ایرانیان تحمیل کنند و ۱۴۰۰ سال نیز دوام یابد.[2] اما این فرهنگ دینی ویژگی‌هایی داشت که از مرحلهٔ رشد تمدن ایرانی در پایان عصر ساسانیان عقب‌مانده‌تر بود. این ویژگی‌ها مربوط به جامعهٔ عشیره‌ای و شیوهٔ تولید دام‌داری و صحرانشینی بود که به‌نوبهٔ خود اثرات بازدارنده‌ای در تکامل مناسبات کشاورزی ایران داشت، ولی باز نه به آن شکلی که برخی تصور می‌کنند که اگر اسلام به ایران وارد نشده بود، ایران از غرب پیشی می‌گرفت، زیرا اعراب در زمینهٔ اقتصادی خود را با شرایط ایران منطبق کردند، نه برعکس. در زیر به‌چگونگی روند این جریان با جزئیات بیشتر می‌پردازم.

۱. ذبیح‌الله صفا، *حماسه‌سرایی در ایران*، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۷.

۲. حمید عنایت از قول مرتضی مطهری می‌نویسد: «اگر اسلام از آن‌روی که خارج از مرزهای جغرافیایی ایران نشأت گرفته، برای ایرانیان بیگانه باشد، پس مسیحیت هم در نظر اروپاییان، آیین بودا برای چینیان و کمونیسم برای روس‌ها باید چنین بیاید. ولی هیچ‌یک از این ملت‌ها هرگز احساس به‌خصوصی راجع به بیگانگی فرهنگی نسبت به دین یا ایدئولوژی خود بیان نکرده‌اند.» (*اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، چاپ سوم، شرکت انتشارات خوارزمی ۱۳۷۲، ص ۲۱۷.) البته این مقایسه زیاد درست نیست، زیرا مسیحیت برخلاف اسلام، ساختهٔ اروپاییان بود. اسلام فرهنگ عرب را با خود به ایران منتقل کرد. انجیل به زبان یونانی و لاتین نوشته شد و به‌هر سرزمینی که رفت رنگ آن‌جا را به‌خود گرفت. ازجمله به زبان محلی درآمد. در مورد کمونیسم این مثال باز کمتر قابل قبول است، زیرا گذشته از دنیوی بودن نظریه‌های سوسیالیستی، روس‌ها آن را با شرایط خود وفق دادند و لنینیسم را به‌وجود آوردند. چینی‌ها نیز از مارکسیسم اندیشهٔ مائوتسه‌تونگ را ساختند و به‌جای انقلاب سوسیالیستی در جامعهٔ سرمایه‌داری، انقلاب دمکراتیک خلقی در جامعهٔ نیمه فئودال ـ نیمه مستعمره را ابداع کردند.

اسلام در عربستان ظهور کرد و ارزش‌های نوینی را که آغشته به شیوهٔ زندگی اعراب آن منطقه یعنی تمدن دوران دام‌داری بود با خود به سرزمین‌های دیگر منتقل کرد. امّا اسلام را در ایران نه اعراب، بلکه عمدتاً خود ایرانیان در جامعهٔ ایران نهادینه و قرن‌ها اساس و معیار سنجش دانش، کردار و حکومت کردند. این بخش به چگونگی این تحول تاریخی ـ اجتماعی می‌پردازد.

در آغاز برای توصیف جامعه در چهار قرن اول سلطهٔ خلفای اسلامی نقل قولی از عبدالحسین زرین‌کوب را یادآور می‌شوم. وی می‌نویسد:

«طی چهار قرن حوادث گونه‌گون آکنده از این‌گونه سختی‌ها که از پایان عصر ساسانی تا فرجام عهد آل‌بویه روی داد آن‌چه از مرده ریگ باستانی ایران باقی ماند هرگز وحدت گذشتهٔ خود را به‌نحو کامل جامع دیگر بار به‌دست نیاورد و هویت واقعی خود را بازنشناخت. طی سال‌ها خراسان با طبرستان و گیلان جنگید، دیلم ولایت فارس و جبال را زیر و رو کرد، سیستان کرمان و اهواز را به نابودی کشانید و برای ویرانی و تاراج آذربایجان و جبال عناصر کرد و دیلم مجهز گشت. در این مدت اصفهان به‌وسیلهٔ خراسان غارت شد، کرمان به‌دست شیراز طعمهٔ تباهی گشت، خوارزم به‌وسیلهٔ غزنه و جرجان به‌وسیلهٔ نیشابور به‌باد فنا رفت. سلاله‌های محلی که در گوشه و کنار این سرزمین سربرداشته بودند با هجوم مستمر و بی‌امان که به قلمرو یکدیگر کردند زندگی مردم ایران را عرضهٔ تزلزل و پریشانی نمودند. انحطاط قدرت در دستگاه خلافت، کشمکش مدعیان قدرت، هم‌چنین وحشت خلفا از به‌وجود آمدن یک دولت مستقل متمرکز در مشرق بغداد همراه با ناسازگاری عناصر جابه‌جا شده در گوشه و کنار ایران، عوامل عمده‌یی بود که این پراکندگی هویت و انقسام وحدت را طی این مدت استمرار بخشید.»[1]

وجود جنگ‌ها و حملات پی‌درپی قبایل و مناقشات فراوان نظامی میان حکام محلی و یا علیه قدرت مرکزی فقط در ایران اتفاق نمی‌افتاد. تاریخ غرب نیز از درگیری‌های خونین و متعددی میان قوای مختلف سیاسی، نظامی و دینی شاهان و فئودال‌ها و کلیساها و

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، *تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه*، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۸، ص ۵۱۹ـ۵۱۸.

شهرنشین‌ها خبر می‌دهد. اما یک تفاوت اساسی میان غرب و ایران وجود داشت که به وضعیت متفاوت دو اقلیم شرق و غرب بستگی دارد.

در غرب جنگ‌های فراوان نمی‌توانست آثار بسیار عمیق تخریبی در ابزار تولید کشاورزی برجای گذارد، زیرا عامل اساسی تولید، یعنی آب به‌وفور یافت می‌شد. در آنجا شبکه‌های آب‌رسانی مصنوعی پیچیده‌ای چون کاریزها وجود نداشت که در حملات نظامی صدمه ببینند یا به‌کلی ویران شوند و یا ویرانی آنها جامعه را از هستی ساقط کند. درحالی‌که در ایران هر یک از این حملات برای تسخیر سرزمین‌های یکدیگر و منابع آبی و کارکنان اصلی آن، یعنی کشاورزان رخ می‌داد. درگیری‌های نظامی موجب ویرانی منابع اصلی تولید، یعنی شبکه‌های آب‌رسانی می‌شد. این تخریب‌ها نه تنها مناسبات تولید جامعه را فلج می‌کرد و آن را از نظر اقتصادی به‌عقب برمی‌گرداند، بلکه بازسازی آنها ده‌ها سال به‌طول می‌انجامید و کلیت نیروهای جامعه را به‌هدر می‌داد. به‌عبارت دیگر، هربار که این تهاجم‌ها روی می‌داد جامعه به عقب بازمی‌گشت و باز سالیانی دراز طول می‌کشید تا به مسیر اصلی رشد خود بازگردد. این عوارض برای جامعه بسیار بسیار گران تمام می‌شد، زیرا حکام چپاولگر به فقر و تنگدستی زحمتکشان شهر و روستا اهمیتی نمی‌دادند. آنها برای حفظ و ادارهٔ زندگی اشرافی خود و تأمین مخارج سنگین مقابله با مهاجمان داخلی و خارجی، مالیات‌های بیشتری بر مردم تحمیل می‌کردند. از طرف دیگر، جامعه برای بازسازی شبکه‌های آب‌رسانی متحمل مخارج سنگین جدیدی می‌شد و باز بخشی از نیروی کار از حوزهٔ تولید موادغذایی خارج می‌گردید. این تفاوت دیگر شرق و غرب بود که ارادهٔ انسانی در آن کمتر دخیل بوده است.

دربارهٔ وضعیت داخلی ایران پس از ورود اسلام جمع‌بندی فوق از عبدالحسین زرین‌کوب بسیار قابل تأمل است. آیا به‌راستی اسلام سبب این همه ویرانگری بود. نقش ایرانیان در این میانه چه بود؟ دین، مانند حکومت، بدون جامعه معنی ندارد. این پدیده‌ها باید در بطن مناسبات اجتماعی جامعه ارزیابی شوند. اگرچه عدم پیدایش یگانگی ملی تا حدود زیادی ناشی از اسلام بود، زیرا همان‌گونه که حمید عنایت می‌نویسد، برخلاف آیین زردشت «آشتی‌ناپذیری بین اسلام و ناسیونالیسم ناشی از خصیصهٔ اسلام به‌عنوان دینی

است که مخالف هر گونه تفاوت‌گذاری قومی و نژادی است که خود توجیه‌کنندهٔ تفوق گروهی بر گروه دیگر است.»[1]

گذشته از اعراب و خلفای بغداد، ایرانیان نیز در ویرانی این سرزمین و پراکندگی ملی سهیم بوده‌اند. به‌طوری که نمی‌توان عدم پیشرفت ایران و تمدن ایرانی را تنها ناشی از سلطهٔ مهاجمان و تاخت‌وتاز بیگانگان شمرد. بسیاری از دگرگونی‌ها، از جمله پیدایش اسلام در ایران و نهادینه شدن آن در بطن جامعه و فرهنگ ایرانی بدون مشارکت جامعه ممکن نبود. بنابراین، نمی‌توان از اسلام به‌عنوان مانع خارجی توسعهٔ ایران نام برد. باید بررسی کرد که چرا جامعهٔ ایران پذیرای اسلام شد و ارزش‌های آن را در تاروپود فرهنگ خود تنید.

آنچه مرکز توجه این جمع‌بندی و نتیجه‌گیری عبدالحسین زرین‌کوب از وضعیت ایران پس از سلطهٔ اعراب و سقوط دولت متمرکز ساسانیان است، قدرت سیاسی است، نه دین. دین نیز وسیله‌ای شد تا در خدمت قدرت‌ها قرار گیرد. این سیاست دینی نمی‌توانست عملی باشد مگر آنکه دین اسلام ذهن و عین زندگی ایرانیان را احاطه کرده باشد.

عرب‌ها در یک دورهٔ دویست ساله مستقیماً بر ایران تسلط داشتند. «در پایان دو قرن عرب دیگر فاتح ایران نبود... تسلط فرهنگ و تمدن ایرانی، خلیفهٔ تازی را یک‌سره مقهور و مغلوب خویش کرده بود. اشراف و امرای ایرانی، یعنی آنها که در دورهٔ ساسانیان به‌قول مورخان «صاحب بیوتات» خوانده می‌شدند، در پایان دو قرن سکوت و تحمل آن‌چه را در سقوط مدائن و نهاوند از دست داده بودند، دوباره به‌دست آوردند. حکومت‌های محلی غالباً در دست آنها بود و با پرداخت رشوه و خراج اجازه می‌یافتند که رعایای زبون و بی‌پناه را به‌نام دین مثل شتر ماده بدوشند.»[2]

حکام ایرانی در جوار خلفای اسلامی در مناطقی از ایران حکومت می‌کردند و در دوره‌هایی نفوذ خلفا بر آنها چندان هم قوی نبود. اما این پرسش مطرح است که چرا ترکان غزنوی و سلجوقی کاسه‌های داغ‌تر از آش شدند و از پاپ هم کاتولیک‌تر از آب درآمدند؟ خلافت اسلامی در قرن هفتم هجری رسماً پایان یافت، ولی نفوذ و سلطهٔ زبان عربی و دین

۱. حمید عنایت، پیشین، ص ۲۲۰.

۲. عبدالحسین زرین‌کوب، **دو قرن سکوت**، صص ۴۷-۲۴۶.

اسلام، نه کمتر از گذشته، ادامه یافت. این پدیده جز از طریق پذیرش اسلام توسط ایرانیان و درونی کردن آن در کلیهٔ نهادهای اجتماعی، از خانواده گرفته تا اقتصاد و سیاست ممکن نبود. با وجود آنکه نه شاهان صفوی عرب بودند و نه شاهان قاجار، به‌شدت به اسلام گرایش یافتند. آیا دلیل آن را نباید در گفتهٔ انگلس جست که دولت محصول جامعه است؟ راز و رمز زبان عربی و دین اسلام در چه بود که این‌چنین در تاروپود فرهنگ و زبان ایرانی و اقوام دیگر رخنه کرد؟[1] در این فصل کوشش می‌شود تا فرایند نهادینه‌شدن اسلام در فرهنگ و جامعهٔ ایرانی توضیح داده شود.

چگونه ایرانیان اسلام آوردند؟

«پدران ما تا اسلام را نمی‌شناختند در برابر آن جنگیدند و چون شناختند در راه آن جنگیدند. این خود مایهٔ سرفرازی ایرانیان است.» کسروی[2]

جدا از درستی یا نادرستی داوری کسروی بیان او، انعکاسی از واقعیت جامعهٔ ایران است.

در مورد اسلام آوردن ایرانیان و نهادینه‌شدن اسلام در ایران لازم است مقایسه‌ای کوتاه به اسلام آوردن اعراب انجام گیرد.

اصولاً در مورد دعوت پیغمبر از اعراب برای پیوستن به اسلام واکنش‌های متفاوتی از سه گروه عمده مشاهده شد. این سه واکنش در برابر سه پیشنهادی بود که اسلام جلوی پای آنها نهاد. نخست ایمان بیاورید، دوم جزیه بپردازید و سوم به‌عنوان دشمنان اسلام کشته

۱. حفظ زبان فارسی در ایران، اگرچه نتوانست به‌طور کامل از نفوذ زبان عربی کنار بماند، ولی هویت مستقل خود را حفظ کرد. بسیاری از تمدن‌های دیگر که اسلام را به‌عنوان دین خود پذیرفتند، فرهنگ و زبان عربی را نیز جایگزین فرهنگ خود کردند، مانند مصری‌ها، کارتاژها در تونس و فنیقی‌ها در لبنان. برخی حفظ زبان فارسی را به‌دلیل انتشار شاهنامهٔ فردوسی می‌دانند. این‌که آگاهی ملی ایرانیان را نسبت به زبان و فرهنگ خود ناشی از انتشار **شاهنامهٔ** فردوسی بنامیم نیز بسیار سؤال‌انگیز است.

۲. احمد کسروی، در **پیرامون تاریخ**، به کوشش عزیز علیزاده، ایران، انتشارات فردوس، ۱۳۷۷، ص ۱۳۴. کسروی ضمن بیان واقعیت فوق اضافه می‌کند: «یکی از بیچارگی‌های ایرانیان اینست که تاریخ خود را نمی‌دانند.» (همانجا) و من اضافه می‌کنم که آنها بر بستر آرزوهای خود تاریخ را با آرمان‌ها و آرزوهای خود می‌آلایند.

شوید. در فرایند شکل‌گیری اسلام در شبه‌جزیرهٔ عربستان در مرحلهٔ اول اعتنایی جدی به دعوت پیغمبر به‌عمل نیامد، ولی اندک اندک با جدی شدن مسئلهٔ اسلام گروه‌هایی با انگیزه‌های متفاوت به اسلام گرویدند. گرویدگان به اسلام را می‌توان در سه گروه از یکدیگر تفکیک نمود. اول صاحبان مال و منال و سران طوایف و قبیله‌ها که ابتدا به تمسخر پیغمبر پرداخته بودند، ولی با اجتماعی شدن مسئله و ادغام دین اسلام در سیاست و نوعی حکومت از پایین، و احساس خطر برای مال و منال خود راه چاره را در آن دیدند که به اسلام پیوندند. دوم طبقات محروم و زحمتکش نیز با انگیزهٔ اقتصادی جلب شدند. جلب همین گروه موجب واکنش مثبت گروه متمول نسبت به اسلام شد. و سرانجام گروه سومی که خارج از ملاحظات اقتصادی و سیاسی، اسلام را به‌عنوان دین خود برگزیدند. این گروه در ایران موالی نامیده می‌شدند.

ثروتمندان و متمولان دریافتند که برای حفظ و گسترش ثروت و قدرت خود بهتر است به اسلام بگروند. از جمله «بدیهی است که اسلام آوردن برخی از بزرگان افراد قریش از روی عقیده نبود و یک ضرورت سیاسی بود.»[1] خاندان بنی‌امیه و بسیاری از ثروتمندان طایفهٔ قریش از این گروه بودند. حتی بسیاری از سرداران بنام اسلام مانند خالدبن ولید و عمروبن عاص پیشتر در شمار دشمنان اسلام بودند. «این دو تن به دین بی‌اعتنا بودند ولی می‌دیدند که اسلام به‌صورت نیروی سیاسی مؤثری در آمده که الحاق بدان بسیار نافع به‌نظر می‌رسد»[2] و حتی خاندان ابوسفیان، یکی از سرسخت‌ترین دشمنان اسلام، برای حفظ موقعیت ممتاز خود به اسلام گرویدند و در میان سران دولت عرب اسلامی، نقش برجسته‌ای ایفا کردند. معاویه، فرزند ابوسفیان، بنیانگذار خلافت بنی‌امیه شد. «خویشاوندان و هواخواهان ابوسفیان به تمام معنی و به حداکثر از منافع فتوحات بزرگ اعراب بهره گرفتند و اراضی جدیدی را در سوریه و دیگر نواحی به انضمام روستاییان متصرف و مقیم آن اراضی تصاحب کردند و بردگان بسیار و اموال گوناگون از غنائم جنگی به‌دست آوردند.»[3]

۱. ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، *اسلام در ایران* (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)، ترجمهٔ کریم کشاورز، چاپ چهارم، انتشارات پیام، تهران ـ ایران، ۱۳۵۴، ص ۳۵.
۲. پیشین، ص ۳۵.
۳. پیشین، ص ۳۴.

عثمان عفّان، سومین خلیفهٔ مسلمانان در سال ۲۳ هجری، از خاندان اموی بود که پیشاپیش به اسلام گرویده بود. از شواهد موجود در تأیید انگیزه‌های مالی بخشی از گرویدگان به اسلام می‌توان نمونه‌های زیادی برشمرد که چگونه یا برسر تقسیم غنائم جنگی به جدل پرداختند[1] و یا پیش از آنکه به فکر پیروزی جبههٔ اسلام باشند، به‌فکر جمع‌آوری اموال دشمنان اسلام بودند. برای مثال در جنگ بدر، تقسیم غنائم به‌طور مساوی میان سربازان اسلام «خشم سعد وقاص را برانگیخت. او به پیغمبر چنین گفت: آیا مرا که از اشراف بنی‌زهره‌ام، با این آبکش‌ها و باغبان‌های یثرب، یکسان می‌بینید؟»[2] بنابراین روشن می‌شود که گروه‌هایی به این دلیل به اسلام گرویده بودند که «چشم طمع به کالاهای بازرگانی داشتند.»[3] مسلمانان برای تأمین نیازمندی‌های خود، از آنجایی که تولید بسیار پایین بود، به مصادرهٔ کالاهای بازرگانی کاروان‌های سران قریش دست می‌زدند که از این راه عده‌ای نیز نفع مادی می‌بردند.

حاکم یمن که ابتدا پیامبر اسلام را طبق دستوری که از خسرو پرویز، پادشاه ساسانی، دریافت کرده بود تهدید کرد، پس از مطلع شدن از رسالت پیغمبر، اسلام آورد. پیامبر در پاسخ تهدید او نوشت که «اگر اسلام آوردی ترا در این حکومت که اکنون در اختیار داری باقی می‌گذارم.»[4] باذان، حاکم یمن، از ایادی حکومت ایران در عصر خسرو پرویز بود و با پی بردن به موقعیت پیغمبر و با وعده‌ای که از ایشان دریافت کرده بود و احتمالاً ترس از حملهٔ سپاه اسلام ایمان آورد و به اسلام گروید. همین وضعیت در مورد ایرانیان نیز صادق بود و می‌توان همین گروه‌بندی را در میان ایرانیان نیز نشان داد.

با حملهٔ اعراب به ایران «برخی از زمین‌داران محلی ترجیح دادند پیمان‌هایی با فاتحان

۱. یا مثلاً با حکم پیغمبر اسلام سهم اسب را در جنگ‌ها دو برابر سهم انسان قرار می‌دادند که البته این امر مورد مشاجره قرار گرفت و بعدها ابوحنیفه نعمان‌بن ثابت (اوایل قرن دوم) که از ائمهٔ اهل سنت به‌شمار می‌رود، و یکی از بنیانگذاران اصحاب رأی بود، می‌گوید: «من سهم جانوری را بیش از سهم یک گرونده بدین قرار نمی‌دهم» (نک. احسان طبری، *برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران*، از نشریات ح.ت.ا.، ۱۳۴۸، ص ۵۴).
۲. جعفر سبحانی، *فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام*، (حوزهٔ نمایندگی ولی فقیه در امور حج و زیارت)، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم، تهران ـ ایران، ۱۳۷۴، ص ۲۴۳.
۳. پیشین. ص ۲۳۱.
۴. پیشین، ص ۳۸۷.

منعقد کنند و خراج بپردازند و در مقابل، اراضی فئودالی خویش را حفظ کنند.»[۱] برای ثروتمندان ایرانی مهم نبود که چه دینی بر جامعه حکومت کند، بلکه آنچه ارزش داشت حفظ ثروت آنها بود. بنابراین از کم‌خطرترین روش پیروی کردند، زیرا می‌دانستند که در صورت جنگ چیزی جز نابودی نصیب آنها نمی‌شود.[۲] با اسلام آوردن اشراف ایرانی، مالکیت و زمین‌داری آنان نیز تثبیت گردید.[۳]

گروه دیگر توده‌های طبقات پایین بودند که با شعار برابری و برادری جذب اسلام شدند.[۴]

آنان که جز شمشیرهای خود پناهگاهی[۵] نداشتند نیز عمدتاً با انگیزهٔ به‌دست آوردن غنائم به اسلام روی آورده بودند. درواقع، دین ابزار دست‌یابی به نیازمندی‌های زیستی آنها بود و حاضر بودند در این راه بجنگند. به‌طوری که همین انگیزهٔ مالی، که عامل پیروزی سپاه اسلام در بسیاری از جنگ‌ها با کفار شد، عامل شکست سپاه اسلام در جنگ اُحد گردید. در جنگ اُحد، سپاه اسلام به طمع جمع‌آوری غنایم جنگی و به تصور اینکه دشمن شکست خورده است از ادامهٔ جنگ با سپاه قریش بازماند و سربازان «برای هدف‌های مالی سنگر را خالی گذاردند»[۶] و چون سپاه قریش به آنها حمله کرد همگی به جز هشت نفر در لحظهٔ خطرناک پا به فرار گذاشتند و هرچه پیغمبر آنها را به بازگشت فرامی‌خواند اعتنا نکرده به فرار خود ادامه دادند.[۷] جعفر سبحانی می‌نویسد که: «شیعه عقیده دارد که همه اصحاب پیامبر، جانباز و دلباخته واقعی آیین توحید نبودند.»[۸] شواهد تاریخی، به‌ویژه شورش‌های

۱. ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، ص ۴۲.

۲. برتولد اشپولر می‌نویسد که در دورهٔ اسلامی ساخت اجتماعی اواخر عصر ساسانیان هنوز به‌طور گسترده‌ای باقی مانده بود، زیرا نجبای متنفذ ایرانی «خیلی زود به اسلام گرویده و بدین وسیله برای خود حفاظتی در برابر عداوت ناشی از سیاست مذهبی به‌وجود آورده بودند.» (پیشین، ص ۲۷۴)

۳. خسرو خسروی، *نظام‌های بهره‌برداری از زمین در ایران* (از ساسانیان تا سلجوقیان)، انتشارات پیام، تهران ـ ایران، ۱۳۵۲.

۴. ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، پیشین. برتولد اشپولر می‌نویسد که بعضی از افسران به‌همراه عده‌ای از سربازان خود قبول اسلام می‌نمودند. «هدف آنان برابری اجتماعی و نظامی و اقتصادی با عرب‌ها بوده است.» *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۱، ترجمهٔ جواد افلاطونی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۲.

۵. جعفر سبحانی، پیشین.

۶. پیشین، ص ۲۳۴.

۷. پیشین، نقل از *قرآن*، سورهٔ آل عمران، ۱۵۳.

۸. پیشین، ص ۲۸۰.

متعددی که در ایران علیه دستگاه خلافت اسلامی و حکام داخلی انجام پذیرفت، نشان می‌دهد که گرویدن ایرانیان به اسلام در آغاز با همین انگیزه‌های سه‌گانه همراه بوده است.

در ایران نیز تودهٔ وسیعی از مردم تهیدست که کمرشان زیر ستم و فقر مالی دوران ساسانیان خم شده بود، جلب شعارهای مساوات‌جویانهٔ اسلام شدند و البتّه گروه‌هایی از ایرانیان که حفظ قومیت ایرانی یا آیین زردشتی برایشان از اهمیت بالاتری برخوردار بود، در مقابل حملهٔ اعراب مقاومت نمودند و پس از پایه‌گیری خلافت اسلامی در شکل‌های مختلف، چه در سطح محلی و چه ملی، در مقابل حکومت اعراب ایستادگی کردند که در صفحات بعد نمونه‌هایی از آنها را برخواهیم شمرد. در مقابل این جنبش‌ها حکام ایرانی بودند که با پذیرش خلافت اسلامی قادر شدند حکومت‌های محلی به‌وجود آورند و عامل نهادینه‌کردن اسلام در ایران شوند.

پس از پایان یافتن غلبهٔ مطلق خلفای اسلام بر ایران، حکومت‌های محلی یا خود مروج مستقل اسلام شدند و یا در ارتباط با خلفای بغداد به تبلیغ اسلام در ایران پرداختند. برای مثال سامانیان (۲۸۸ تا ۳۹۰ هـ) مروج تمدن و فرهنگ و از مالکان بزرگ ایرانی، برای حفظ موقعیت اقتصادی خود اسلام آوردند، یا آل‌زیار (۳۱۶ تا ۴۳۴ هـ) که در منطقهٔ صعب‌العبور طبرستان حکومت می‌کردند، و به‌همین دلیل اعراب به آنجا دست نیافته بودند، خود مسلمان شده و طبرستان را به پایگاه علویان وشیعیان بدل نمودند. آل‌بویه (۳۲۴ـ۴۴۷ هـ) که خود را از تبار ساسانیان می‌دانستند و مروج علم و فرهنگ در ایران شدند، حکومتی قدرتمند در میان طوایف دیلم در منطقهٔ ساحلی گیلان، اصفهان، فارس، اهواز، کرمان، عراق، عمان... به‌وجود آوردند.[۱] آنان قدرتی در حد تغییر، عزل و نصب خلفای بغداد را به‌دست آورده بودند و می‌توانستند پایهٔ خلافت را به‌کلی برچینند، ولی خود مدافع سرسخت اسلام گردیدند. عبدالحسین زرین‌کوب می‌نویسد: «عضدالدوله امیرالامراء خلیفه و حاکم واقعی تمام عراق محسوب می‌شد. با آن که برخلیفه مسلط بود، برای ایمنی از تحریکات داخلی و مخصوصاً بدان قصد که خلافت را در آینده به یک نوادهٔ دختری خود

۱. ذبیح‌الله صفا می‌نویسد که دولت مقتدر آل‌بویه اختیار عزل و نصب خلفای اسلامی را مدتی در دست داشتند. نک. *حماسه‌سرایی در ایران*، ص ۱۵۰.

منتقل کند دختر خود، به نام شاهناز را به عقد خلیفه درآورد...»[1] شاهرخ مسکوب می‌نویسد که آل‌بویه ۱۰۹ سال خلفای بغداد را در اختیار خود داشتند. احمد پسر بویهٔ دیلمی پس از ورود به بغداد در سال ۳۳۴ از خلیفهٔ وقت مستکفی لقب معزّالدّوله گرفت. مسکوب از قول علی‌اصغر فقیهی اضافه می‌کند، «ولی یازده روز بعد او را خلع و ابولقاسم فضل‌بن مقتدر را به دارالخلافه احضار کرد و او را خلیفه خواند؛ با وی بیعت کرد و به المطیع‌لله ملقبش ساخت.»[2] علاوه بر دیلمیان، سلجوقیان نیز توانستند بغداد را اشغال کنند. ولی طغرل‌بیک سلجوقی نیز با خلیفه بیعت کرد و پیشوایی مذهبی او را پذیرفت.[3] غزنویان اسلام را تا اعماق هند پیش بردند و لاهور و دهلی را به مراکز حکومت اسلامی بدل ساختند. «افغانستان در سال ۲۵۸ / ۸۷۱ توسط یعقوب‌بن‌لیث به سرزمین‌های مفتوحه اسلام منضم گشت.»[4] اینها نمونه‌هایی برجسته از نقش ایرانیان و ترکان (نه اعراب) در ترویج، تحکیم و تقویت اسلام و دولت اسلامی در جامعهٔ ایران و سرزمین‌های مجاور بود. اشپولر معتقد است که با رشد اسلام ایرانیان دین ویژهٔ باستانی هزار سالهٔ خود را رها کردند و به اسلام گرویدند. او اضافه می‌کند که «... تقریباً تمام ایرانیان بدون اعمال زور و فشار خارجی متنابهی از طرف فاتحان، در مدت قرون اندکی به اسلام گرویدند.»[5] در صورتی‌که در مناطق دیگر بین‌النهرین، مانند سوریه، فلسطین، مصر و اسپانیا قرن‌های متمادی گروه‌های بزرگ مذهبی، استقلال خود را حفظ کردند، و سرانجام یا به‌طور کلی بر مسلمین غلبه نمودند (مانند اسپانیا) و یا آنکه به‌صورت دسته‌های کوچک‌تری پایداری نمودند (مانند مصر، سوریه و فلسطین) امّا سراسر ایران کشوری اسلامی شد.[6] بنابراین درست نیست که هجوم اعراب به ایران را برابر با گسترش و پیدایش اسلام و غلبه بر فرهنگ و سرزمین ایران بدانیم و همهٔ آنچه بر این جامعه رفت را به بیگانگان نسبت دهیم.

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، *تاریخ مردم ایران...*، ص ۴۴۶.
۲. شاهرخ مسکوب، *هویت ایرانی و زبان فارسی*، انتشارات باغ آینه، تهران ـ ایران، ۱۳۷۳، ص ۱۴۱.
۳. [illegible]، *تاریخ قرن وسطی*، ترجمهٔ صادق انصاری، محمدباقر مؤمنی، نشر اندیشه، تهران ـ ایران، چاپ چهارم، ۱۳۵۳.
۴. هدایت، «تأثیر تفکر اسلامی [illegible]»، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۳، به کوشش میان‌محمد شریف، صص ۵۸۳ـ۵۴۷، ترجمهٔ فارسی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ـ ایران، ۱۳۶۷، ص ۵۵۲.
۵. رجوع به اشپولر، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۰ ـ ۲۳۹.
۶. پیشین.

البته فراموش نباید کرد که جنبش‌های دینی ضد اعراب و خلفای بغداد نیز رشد کردند. جریان مربوط به این جنبش‌ها که خود سرشت دینی داشتند و بعضی مدافع اسلام بودند در بخش بعدی خواهد آمد تا روشن شود که نقش ایرانیان در اسلامی کردن جامعه کمتر از اعراب نبود و مشخص‌تر شود که ایرانیان تنها با اعراب در جنگ و کمشکش نبودند، بلکه با خود نیز در مقابله بودند و سرانجام اینکه بسیاری از این کشمکش‌ها از هر دوسو با نام و پرچم دین انجام می‌گرفت.

«کشمکش‌های طولانی بین علویان طبرستان با طاهریان و سامانیان که برسر قدرت و حق فرمانروایی روی می‌داد درواقع، ***انعکاسی از کشمکش‌های دیرینهٔ شیعه و سنی بود*** که در مسألهٔ خلافت و امامت که حق فرمانروایی حکام از آن ناشی است دیدگاه‌هاشان از هم فاصله داشت و در عین حال با طرز تلقی خوارج که در نواحی سیستان تا حدی محرک نهضت‌های ضد خلافت بودند نیز مغایر بود و ***بدینگونه در طی این سال‌ها در بین مذاهب متداول در ایران نظرگاه‌های شیعه و خوارج در ایجاد کشمکش‌هایی که حدود قدرت سلطان و خلیفه را در معرض پرسش قرار می‌داد محرک عمدهٔ حوادث عصر بود و سایر فرقه‌ها هم که اختلافات آنها با مسائل اعتقادی مربوط می‌شد غالباً به‌نحوی با طرز تلقی خاص این مذاهب از مسألهٔ خلافت ارتباط می‌یافت و هریك به نحوی با فرقه‌یی از اصحاب این مذاهب می‌پیوست.***»[1]

نقش نهضت‌های مقاومت در نهادینه کردن اسلام در ایران

در برابر نظریه‌ای که معتقد است ایرانیان با ورود اسلام به ایران به مقابله با آن پرداختند، لازم است چند ویژگی عمده دربارهٔ پیدایش اسلام در ایران یادآوری شود.

نخست آنکه باید مقابلهٔ ایرانیان با اعراب را از برخورد ایرانی‌ها با اسلام تفکیک کرد. مقابله و مقاومت ایرانیان در برابر هجوم اعراب جنبهٔ ملی داشت، بسیار جان‌فشانی‌ها از ایرانیان دیده شد و قساوت‌های بی‌شماری نیز از جانب اعراب علیه آنها اعمال گردید. اگرچه اطلاعات تاریخی دقیق دربارهٔ مقاومت سازمان‌یافتهٔ ایرانیان علیه اعراب کم است،

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، *تاریخ مردم ایران*، صص ۱۴۳ـ۱۴۲ (تأکید اضافه شده است).

ولی اولین مقابله‌ها از قرن دوم آغاز شد.

دوم آنکه سلاله‌های محلی در سرزمین ایران چه در اتحاد با خلفای بغداد و چه در مخالفت با آنها به مقابله با یکدیگر پرداختند. این درگیری‌های خونین درکنار عوامل طبیعی از جمله دیگر موانع روند طبیعی رشد در ایران بوده است.

سوم آنکه ایرانیان و شورش‌های محلی علیه خلفای اسلامی یا حاکمان دست‌نشاندهٔ آنها در ایران بیشتر انگیزه‌های اقتصادی، اجتماعی و نیز سیاسی (قدرت) داشت، نه ملی ـ مذهبی. بسیاری از این شورش‌ها سرشت مذهبی داشتند، یا با نام مذهب معرفی می‌شدند. بنابراین باید مقابله با سلطهٔ اعراب را از اسلام جدا کرد. فرقه‌های مختلف دینی خود ابزار مقاومت بودند همان‌طور که سلطهٔ خلفا و حکام نیز با پوشش دفاع از دین انجام می‌گرفت. دین ابزار بسیج توده‌ها و هویت جمعی بود. از طریق یگانگی اعتقادات دینی، وحدت قومی و ملی، یا تضاد قومی و ملی رشد می‌کرد. دین همانقدر ابزار توجیه سلطه‌گری حکام و خلفا بود که ابزار مقاومت مخالفان علیه آنها. پیش از اسلام نیز در ایران مقابله با دستگاه ستمکاری دینی ـ سیاسی مُغان زردشتی نیز به‌شکل مذهبی خود را نشان می‌داد. تلاش نانوایان برای تعدیل سلطهٔ مطلق مغان زردشتی و دستگاه حکومتی و قیام مزدکیان نمونه‌های بزرگ و برجسته‌ای از تضاد و تقابل اقتصادی ـ اجتماعی در چهرهٔ دین است. مثلاً دربارهٔ عوامل و شرایطی که باعث قیام خرم‌دینان شد، م.پرمون در کتاب *ابرمرد، ابر حماسه، بابک خرم‌دین* می‌نویسد: به‌دلیل «مالیات‌های کمرشکن، بیگاری ممتد، سربازگیری‌های نابه‌جا که بر مردم تحمیل می‌شد آنها وادار به شورش می‌شدند.»[1] وی اضافه می‌کند: «اسلام با جنبه انقلابیش توانست گروه‌های زیادی را بخود جلب کند چون طبقه زحمتکش که تهیه‌کننده وسایل رفاه طبقه ممتاز بود محروم‌ترین گروه اجتماعی بودند، در نتیجه نجبای ساسانی و امرای تازی برای آنها فرقی نداشت...»[2] به‌دلیل همین وجه اقتصادی، «در این نبردها اغلب روستاییان ایرانی شرکت داشتند که برضد مالکان عرب و ایرانی می‌جنگیدند.»[3] غلامحسین صدیقی خرّم‌دینان را مزدکیان جدید می‌خواند.[4] یعنی

۱. م. پرمون، *ابرمرد، ابرحماسه، بابک خرم‌دین*، تحلیلی گزارش‌گونه از نهضت ملی ایرانیان در برابر تازیان، جهان کتاب، تهران ـ ایران، ۱۳۵۴، ص ۴۱.
۲. پیشین، ص ۴۲ـ۴۱.
۳. خسرو خسروی، پیشین، ص ۷۰.
۴. غلامحسین صدیقی، پیشین.

انگیزه‌های مشابهی را می‌توان میان این‌دو قیام علیه دستگاه‌های حاکمیت یافت.

اما این وضعیت نباید باعث این شبهه شود که ایرانیان در مقابل تجاوزهای خلفای بغداد سکوت کردند. با وجود گرویدن ایرانیان به اسلام که به‌قول اشپولر در قرن سوم هجری به‌صورت مناسب‌تری با وضع و افکار ایرانیّت تکامل یافته بود، مقابله‌ها و مقاومت‌هایی نیز بروز کرد.[1] امّا قیام‌هایی که در بعضی مناطق روی می‌داد به‌طور روزافزونی بیشتر انگیزه‌های اقتصادی و اجتماعی و نیز موجبات ملی و سیاسی داشت (نه مذهبی).[2] آنچه از این دوگانگی می‌توان نتیجه گرفت، این است که ورود اسلام به ایران نمی‌توانست و نتوانست زندگی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ایرانیان را متأثر نکند. از دیدگاه جامعه‌شناختی آنچه رخ داد، حائز اهمیت و قابل تعمق و بررسی است. مطالعهٔ جامعه با بررسی عواقب حاصل از دگرگونی‌ها ممکن می‌گردد و اسطوره‌سازی از ایرانیان در مقابل اعراب و اسلام موجب گمراهی در بهبود بخشیدن به وضعیت نامطلوب می‌شود. واقعیت‌های تلخ و ناخوش‌آیند را نباید نادیده گرفت و یا وارونه جلوه داد تا از ایرانی پدیدهٔ برتری ساخته شود؛ تلاشی که بسیاری از رنج دیدگان به‌کار می‌گیرند تا بدان حد که ستمی را که ایرانیان بر خود یا دیگران اعمال کرده‌اند به‌فراموشی می‌سپارند.

انقلاب‌های متعدد علیه دستگاه حکومت اسلامی در بغداد، همانند گرویدن ایرانیان به اسلام دلایل اقتصادی نیز داشت.[3] واقعیت این است که بسیاری از طغیان‌ها و شکست بنی‌امیه و پیروزی عباسیان نیز به‌همین دلیل رخ داد. در زمان فتح اسلام نیز به‌دستور عمر اخذ جزیه از نومسلمانان قدغن شد. همین سیاست باعث شد که مردم با شتاب به اسلام بگروند تا از پرداخت جزیه معاف شوند. بررسی تاریخ، به شکلی که واقعاً رخ داده است، بهترین راهنما برای شناخت جامعه و رفع مشکلات و امکان دست‌یابی به راه حل‌های واقع‌بینانه است.

به‌طور کلی «تعداد ایرانیانی که کاملاً دست رد به سینهٔ مسلمانان می‌زدند، ناچیز بود. تودهٔ کثیری به مسیر وقایع و جریان امور تن داده و قسمت نسبتاً مهمی به زودی حتی در

۱. برتولد اشپولر، پیشین.
۲. پیشین.
۳. شکی نیست که تمام جنبش‌های شعوبیهٔ ایرانی علیه دستگاه خلافت اموی و عباسی را نمی‌توان و نباید با انگیزه‌های اقتصادی صرف توجیه کرد.

لشکرکشی‌ها به اعراب پیوستند که موجب به‌وجود آمدن نزاع معروف بر سر چگونگی تقسیم جوایز و اخذ جزیه گشت.»[1] اما جنبش‌های متعدد حتی زیر نام پرچم و دین به‌دلیل قدرت متمرکز نظامی، سیاسی و اقتصادی در شکل حکومت، چه خلافت و چه سلطنت، نتوانستند کاری از پیش ببرند و همواره قدرت مسلط آنها را به‌عنوان زندیق و ملحد سرکوب کرد. سرشت این جنبش نشان می‌دهد که به‌دلیل درونی شدن اسلام در جامعه، جنبش‌های ملی نیز رنگ دینی به خود می‌گرفت.

چهارم آنکه ایرانیان خود در درونی شدن اسلام در ایران نقش فعال داشتند. یکی از دلایل علاقهٔ ایرانیان به اسلام اعمال نسبتاً عادلانهٔ خلفای راشدین برای اصلاح وضع اجتماعی آنها بود. به یاد داشته باشیم که تحصیل در دوران ساسانیان در انحصار طبقات اشراف جامعه بود. اسلام این نظم را به‌هم زد و امکان تحصیل در خدمت همگان قرار گرفت، البّته اقدامات اصلاحی در عصر اموی متوقف و حتی وارونه شد.

پنجم، پس از تثبیت اسلام در جامعه نقش ایرانیان در شکل‌دهی دستگاه حکومتی بارزتر شد، به‌طوری که دولت عباسیان به‌دست ایرانیان بنا شد. در دستگاه امویان نیز ایرانیان در سطوح وزارت در خلافت اسلامی ارتقاء یافتند. خاندان برمکی در هر دو سلسلهٔ امویان و عباسیان در مقام وزارت به خلفا خدمت کردند، که ایرانیان از این بابت به‌خود می‌بالند. گذشته از حوزهٔ سیاسی و دیوان‌سالاری، در زمینهٔ فرهنگی نیز ایرانیان بسیار فعال بودند. «بغداد فرهنگی از بسیار جهات ایرانی بود و اوضاع پریشان قلمرو خلافت جز با نظم اندیشه ایرانی، سامان نمی‌گرفت.»[2]

ششم، در عصر پیامبر در دورهٔ اولیه اشاعهٔ اسلام شرکت ایرانیان حتی در شکل‌گیری حکومت اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مثلاً نقش سردار ایرانی، سلمان پارسی، در پیروزی‌های نظامی اسلام بسیار مهم بوده است. نقش برجستهٔ وی چنان بوده است که پیامبر اسلام او را از اهل بیت خویش خوانده است.[3]

سلمان پارسی در تدابیر نظامی بسیار کارآمد بود. از جمله روش‌های جنگی او که به

۱. برتولد اشپولر، پیشین، ج ۱، ص ۴۶۱.

۲. سیدجواد طباطبایی، *زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران*، انتشارات کویر، تهران ـ ایران، ۱۳۷۳، ص ۲۸۱.

۳. بنابر روایات موجود سلمان پارسی اقدام به ترجمهٔ قرآن به زبان فارسی کرده بود که سرانجام نیافت.

پیروزی قوای اسلام کمک رساند، حفر خندق و ساخت منجنیق بود که در غزوهٔ خندق و فتح قلعهٔ طائف مورد بهره‌برداری قرار گرفت. سلمان پارسی تنها ایرانی‌ای نبود که در جنگ سپاه اسلام شرکت کرد. در جنگ‌های دیگری که میان طوایف عرب و به‌خصوص علیه حکومت اموی صورت می‌گرفت، ایرانیان نیز شرکت داشتند. مثلاً «بیست‌هزار سپاهیان مختاربن ابی‌عُبید که در سال ۶۶ه‍ لشکر شامی عبدالملک‌بن مروان را شکست دادند و عراق را به تصرف آوردند، بیشتر ایرانی بودند.»[1]

در انتقال حکومت از امویان به عباسیان نقش ابومسلم خراسانی در بسیج مردم بسیار تعیین‌کننده بود «...» «ابومسلم برای برانداختن دولت اموی و برقراری خاندان عباسی تنها به دعوت مسلمانان ایرانی برای بیعت با هاشمیان اکتفا نکرد، بلکه افزون بر اعراب ساکن خراسان از ایرانیانی که با دین و روایات وطنی خود باقی مانده بودند استمداد کرده و آراء محلی را با اصول اسلامی موافق ساخته، و به این وسیله موفق به انجام دادن مقصود بزرگ خود گشته است و این توفیق مرهون حمایت عناصر مختلف و گوناگون می‌باشد».[2] اگرچه ابومسلم علی‌رغم این خدمت خود قربانی دسیسهٔ خلیفهٔ عباسی شد و به دستور او کشته شد. پس از قتل ابومسلم انقلاب‌هایی به مدت سی سال برای خون‌خواهی از او علیه خلفای عباسی ادامه یافت. همان‌گونه که غلامحسین صدیقی می‌نویسد می‌توان این انقلابات را ناشی از تنفر ایرانیان از خلفای عباسی دانست و نه علیه اسلام یا حتی اعراب به‌طور کلی، زیرا بسیاری از جنبش‌های انقلابی ایرانیان نیز توسط خود ایرانی‌ها سرکوب شد. جنگ بر سر قدرت بود، نه علیه اسلام. مثلاً جنبش «به‌آفرید»، معروف به فَروَردینان را ابومسلم خراسانی و جنبش خرم‌دینان را سردار ایرانی، افشین، به شکست کشانید.[3] اینها نمونه‌هایی از جنگ قدرت و تقابل ایرانیان با یکدیگر است. در این تقابل قدرت اسلام ابزار توجیه سرکوب یا مقاومت است. در چنین شرایطی نمی‌توان اسلام را پدیده‌ای خارجی قلمداد

۱. غلامحسین صدیقی، پیشین، ص ۴۲.

۲. پیشین، ص ۱۷۲. همچنین نک. محمدجعفر محجوب، «سرگذشت حماسی ابومسلم، ابومسلم‌نامه»، *ایران‌نامه*، شمارهٔ ۲، سال چهارم، صص ۲۰۴-۲۰۳، شاید اولین اثری که روایتی از ابومسلم را نقل کرده است اثری از ابن ندیم در *الفهرست* باشد. این اثر را محمدرضا تجدّد ترجمه کرده و بنگاه انتشاراتی امیرکبیر در سال ۱۳۶۶ به چاپ رسانده است.

۳. پیشین، هم‌چنین نک. علی میرفطروس، *حلّاج*، انتشارات کار، تهران ـ ایران، چاپ پنجم، ۱۳۵۷.

کرد، زیرا علاوه بر تقابل ایرانیان با خود، این جنبش‌ها نیز خود در شکل دین، از جمله با قصد احیای ادیان مزدکی، مانوی، زردشتی و یا تعبیر دیگری از اسلام ظاهر می‌شدند، مثلاً فیروز اسپهبد معروف به سُنباد، که ظاهراً دین مزدایی داشت، در نیشابور به خون‌خواهی ابومسلم که ظاهراً مسلمان بود، قیام کرد. وی نیز پس از تلاش فراوان با تحمل تلفات زیاد جانی (۶۰ هزار نفر) به طبرستان گریخت و کاری از پیش نبرد.[۱] یا جنبش دیگر به رهبری اسحق معروف به اسحق ترک[۲] را ابوداود خالدبن ابراهیم جانشین ابومسلم حاکم خراسان، کسی که ابومسلم در وقت رفتن به عراق او را جانشین خود کرده بود، پراکنده کرد.[۳] یا جنبش استاسیس (یا استاذسیس) در خراسان در همین اوان (۱۵۰ هجری) که قادر به بسیج سیصدهزار نفر گردیده بود، به‌دست خلیفهٔ عباسی ابوجعفر منصوربن محمد از میان رفت. مراجل دختر استاسیس، گویا مادر مأمون خلیفهٔ عباسی بود که در جنگ استاسیس با سپاهیان خلیفه به اسارت درآمده بود.[۴] علاوه بر موارد یادشده، جنبش به‌آفرید در خراسان، آن‌چنان که ذکرش در بالا رفت، «به‌وسیله ابومسلم به خون کشیده شد.»[۵] و به آفرید با فرمان ابومسلم خراسانی به دار آویخته شد.[۶] وی نیز همانند استاسیس دعوی پیغمبری داشت که باز نمونهٔ دیگری از جنبش مذهبی علیه خلیفهٔ عباسی بود. طرفداران به‌آفرید بر این باور بودند که پیامبرشان بر یابویی نشست و به آسمان صعود کرد و روزی از آسمان فرود می‌آید و از دشمنانش انتقام می‌گیرد.[۷]

نمونهٔ دیگری که از این جنبش‌ها می‌توان نام برد، جنبش دینی سفیدجامگان به رهبری المقنع (پیامبر نقابدار) است که ظاهراً پس از قتل ابومسلم، به خون‌خواهی وی در شورشی دعوی نبوت کرد و سرانجام خود را خدا خواند. وی ریختن خون افراد و غصب اموال و فرزندان کسانی را که به او ایمان نمی‌آوردند، مباح می‌دانست.[۸] روایت است که وی

۱. غلامحسین صدیقی، پیشین.
۲. پیشین، چون اسحق در میان ترکان به تبلیغ وسیع دست می‌زد به این نام شناخته می‌شد. ولی وی ایرانی غیرترک بود.
۳. پیشین.
۴. ذبیح‌الله صفا، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم*، مجلد اول، چاپ چهارم، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران ۲۵۳۶.
۵. علی میرفطروس، *حلاج*، ص ۳۷.
۶. غلامحسین صدیقی، پیشین.
۷. کلمان هوار، پیشین.
۸. غلامحسین صدیقی، پیشین.

سرانجام برای فریب یا بسیج اصحاب خود برای آنکه باور کنند او به آسمان رفته است، خود را در دیگ‌جیوه ناپدید کرد و یا در تنور آتش انداخت و ناپدید شد.[۱] ارتباط دیگ‌جیوه با اختراع «ماه‌نَخْشَب» مقنع قابل تأمل است.[۲] میرفطروس دربارهٔ مقنع می‌نویسد: «مقنع انسانی انقلابی و متفکری وطن‌پرست بوده که برای رهایی میهن و ملت خود از اسارت خلفای عرب، بر علیه دین و دولت مبارزه کرد.»[۳] میرفطروس در عین‌حال تأکید می‌کند که مقنع ادعای خدایی کرده است و از قول او نقل می‌کند که گفته است. «***من خدای شمایم و خدای همه عالم.***»[۴] ایشان اضافه می‌کنند که مقنع ضمن دعوت مردم نوشت: «بمن گروید و بدانید که پادشاهی مراست و کردگاری مراست و جز من خدای دیگری نیست...»[۵] به‌دنبال این مطلب میرفطروس اضافه می‌کند که:

«مقنع برای جلب توده‌ها، به اختراع «ماه نَخْشَبْ» پرداخت که نشانهٔ ذوق و نبوغ «مقنع» و نمایندهٔ وسعت مطالعات علمی این مرد انقلابی می‌باشد. او در «نخشب» (از شهرهای خراسان) چاهی کند که هر شب «ماه»ی از آنجا طلوع می‌کرد و مردم بچشم «اعجاز» به آن می‌نگریستند... بعدها، در ته چاه، کاسهٔ بزرگی پر از جیوه یافتند که علت اصلی انعکاس اشعهٔ ماه بود.»[۶]

به‌نظر نمی‌رسد که ارزیابی میرفطروس از مقنع به‌عنوان انسانی انقلابی و متفکری وطن‌پرست با ویژگی‌های فوق‌الذکر خوانایی داشته باشد. باید میان عوام‌فریبی و تعقل علمی تفاوت قائل شد. شاید اگر ایشان بخواهند بار دیگر این کتاب را بازبینی کنند، برداشت متفاوتی از مقنع ارائه دهند. همان‌گونه که در مورد شخصیت حلّاج چنین کرده‌اند و در نقد روش تاریخ می‌نویسند: «من ـ خودم ـ معتقدم که در کتاب حلاج تا حدودی مجذوب شخصیت حلّاج شده‌ام.»[۷]

۱. پیشین.
۲. علی میرفطروس، پیشین.
۳. پیشین، ص ۴۴.
۴. پیشین، ص ۴۴، (تأکید از نویسندهٔ کتاب).
۵. پیشین، ص ۴۴، (تأکید از نویسندهٔ کتاب).
۶. پیشین، ص ۴۶.
۷. علی میرفطروس، «*دیدگاه‌ها، گفت‌وگو با علی میرفطروس درباره تاریخ و تاریخ اجتماعی ایران*»، بنیادگرایی اسلامی، انقلاب اسلامی ایران، ادبیات و شعر امروز، حلّاج و... به‌همت بهروز رفیعی، انتشارات نشر نیما، چاپ دوم، ۱۹۹۷، ص ۵۸. و نیز برای آشنایی بیشتر دربارهٔ زندگی، آثار، محاکمه و اعدام حلاج و شرایط اقتصادی، سیاسی و دینی

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

نمونهٔ دیگر، جنبش خرم‌دینان معروف به سرخ‌علمان یا سرخ‌جامگان، از اعقاب مزدکیان است که با آمیزه‌ای از برداشت‌های اسلامی همراه بوده است. خرم‌دینان بدان معروف‌اند که از هر دینی آنچه را برگرفته‌اند که ایشان را خوش‌تر است.[۱] خرم‌دینان به حلول روح خدا اعتقاد داشتند. بنابراین «ایشان آدم و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) و سپس «پیغمبران» گوناگون خرمدینی را تجسم ایزد می‌شمردند.»[۲] به‌همین دلیل معتقد بودند که روح زردشت در ابومسلم دمیده، پس او را زنده می‌پنداشتند و انتظار ظهور وی را می‌کشیدند.[۳] به‌همین دلیل جنبش خرم‌دینان که یکی از تندروترین جنبش‌های منطقه‌ای و طبقاتی این دوران بود، نیز به‌صورت بدیل مذهبی در برابر خلافت بغداد ظهور کرد. وجه طبقاتی این جنبش سبب شد که قادر شود دهقانان را علیه بهره‌کشی ستمگران داخلی و بیگانه بسیج کند.

و سرانجام برخورد و درگیری خیدربن کاوس ملقب به افشین، سردار ایرانی، با بابک خرم‌دین، رهبر جنبش خرم‌دینان است که حدود ۲۰ سال به‌طول انجامید. افشین شاهزاده‌ای ترک بود که مقابله‌اش با خرم‌دینان سرشت طبقاتی نیز داشت. بابک و همراهانش سرانجام در سال ۲۲۳ هجری اسیر و نزد معتصم خلیفهٔ بغداد فرستاده شدند. در آنجا بابک را قطعه قطعه کردند و سر او را به خراسان فرستادند. اشپولر می‌نویسد که بابک را فرمانروای کوچک ارمنی به نام سهیل پسر سُنباد توقیف کرد و به افشین تحویل داد.[۴] جنبش خرم‌دینان با کشته شدن بابک فروکش کرد، و در سطحی محدودتر ادامه یافت.

ولی «هیچ یک از جنبش‌های دینی مزبور به نتیجه‌ای که قائدان و پیروان آنها می‌خواستند

(ادامهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل)

جامعه در دوران زندگی او نک.

Louis Massigon, Hallaj: Mystic and Martyr, translated and edited and abridged by Herbert Mason. Princeton: Princeton University Press, 1994.

۱. غلامحسین صدیقی، پیشین.

۲. ن. و. پیگولوسکایا و همکاران، *تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، انتشارات پیام، چاپ پنجم، تهران ـ ایران، ۱۳۶۳، ص ۱۹۰.

۳. پیشین.

۴. برتولد اشپولر، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۱، ترجمهٔ جواد فلاطوری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.

نرسید.»[۱] همچنان که اشاره شد این جنبش‌ها در شکل‌های دینی دارای اثر متقابل بر جامعه بوده‌اند. ضمن برداشت‌هایی از اصول دینی، خود نیز تعدیل‌های به‌وجود آوردند، ولی این اثر بدان‌حد نبود که بتواند بنیاد ایستای اصول دینی را تغییر دهد. غلامحسین صدیقی می‌نویسد: «فرقه‌هایی که پیش ازین ذکرشان گذشت هریک چیزی یا چیزهایی از دین اسلام اخذ کرده‌اند و خود نیز در تطوّر آراء فرقه‌های اسلامی مؤثر بوده‌اند.»[۲]

نکتهٔ قابل توجه دربارهٔ سرنوشت افشین این است که سرانجام مورد غضب خلیفه قرار گرفت و به اتهام همکاری با بابک دستگیر شد. اتهام او مکاتبه با مازیار حاکم طبرستان بود که در زمان معتصم فرمان‌بری از خلیفه را رها کرد و بر او شورید. بعضی از روایات حکایت از آن دارد که مازیار خود از خرم‌دینان بود و افشین نیز با او ارتباط داشت. ولی مشکل بتوان بین عقاید مازیار و خرم‌دینان شباهتی دید.

در زمان هارون، اسلام در طبرستان گسترش یافت، مأمون حکومت طبرستان را به مازیار پسر کارن (قارون) پسر ونداد هرمزد، داد. مازیار اگرچه به خواهش مأمون اسلام آورده بود، قلباً به اسلام اعتقاد نداشت. وی در زمان زمامداریش در طبرستان جمعی از مسلمانان را به زندان انداخت به‌طوری که «بعض ایشان در بند و زندان جان سپردند و بعض دیگر با حالی مشقت‌آمیز به‌سر می‌بردند.»[۳]

مازیار در زمان خلافت معتصم دست به شورش زد، ولی در مقابل سپاه مشترک معتصم و طاهریان شکست خورد و به «اسارت طاهریان افتاد و به سامره فرستاده شد و در آنجا (به‌سال ۸۴۰ میلادی برابر با ۲۲۵ هجری) در اثر چهارصدوپنجاه ضربه تازیانه درگذشت.»[۴] آنطور که گفته شد اتهام خلیفه به افشین نگارش نامه به مازیار بود، ولی غلامحسین صدیقی می‌نویسد: «نامه‌نویسی افشین به مازیار چنان که از روایت طبری نیز برمی‌آید یقین نیست.»[۵] افشین نیز خود چنین ادعایی را که ظاهراً مازیار در دربار خلیفهٔ بغداد اعتراف کرده بود، انکار کرد. پس از کشته شدن مازیار، افشین را نیز پس از ۹ ماه زندانی کردن مصلوب کردند و سپس جسد او را سوزاندند و خاکسترش را در دجله ریختند.[۶]

۱. غلامحسین صدیقی، پیشین، ص ۳۳۲.

۲. پیشین، ص ۳۳۲.

۳. پیشین، ص ۸۲.

۴. برتولد اشپولر، پیشین، ج ۱، ۱۳۷۳، صص ۱۱۲ـ۱۱۱.

۵. غلامحسین صدیقی، پیشین، ص ۳۴۶.

۶. پیشین.

از اعتقادات واقعی افشین از جمله پذیرش اسلام، یا زردشتی بودن یا بت‌پرست باقی ماندن او نیز شواهد مختلفی ارائه گردیده است.[۱] هم‌چنین افشین از جانب خلیفه متهم بود که قصد کشتن بابک، رهبر خرم‌دینان، کسی که بیست سال تحت تعقیب او بوده است را نداشته است. آنچه به‌صورت تاریخ پذیرفته‌شده ثبت است مقابلهٔ بیست سالهٔ افشین علیه بابک خرم‌دین است که به شکست جنبش خرم‌دینان انجامید و نمونهٔ دیگری از برخوردهای ایرانیان با یکدیگر است.

اشپولر معتقد است که با وجود اختلاف در منابع تاریخی، هدف افشین احیای یک دولت مستقل ایرانی در منطقه بود.[۲] الگوی افشین دولت طاهریان (۲۶۰ ـ ۲۰۶ هـ) در خراسان بود؛ اولین خاندان ایرانی که فرمانروایی بخش‌هایی از ایران را به‌دست گرفتند.

طاهریان با تصویب رسمی خلیفه حکومت می‌کردند. طاهربن حسین، سردار یک چشم ایرانی، که خود را از نوادگان رستم پهلوان معرفی می‌کرد و از ثروتمندان ایرانی بود با کشتن امین راه را برای خلافت مأمون برادر او هموار ساخت. «مأمون موقتاً تحت نفوذ طاهربن حسین قرار گرفت»[۳] اما به‌زودی با توافقی با مأمون حکومت خراسان را به‌عنوان پاداش خدمت خویش به مأمون دریافت کرد. «گفته‌اند طاهر سه‌میلیون درهم به احمدبن خالد وزیر مأمون برای دریافت این منصب رشوه داده بود.»[۴]

صفاریان، از طبقات پایین جامعه، علیه طاهریان به مقابله پرداختند. این خود نمونهٔ دیگری از مبارزات طبقاتی میان خود ایرانیان بود.

باتوجه به‌ویژگی‌های این جنبش‌ها و مقابله‌ها و سازش‌ها می‌توان نتیجه گرفت که اولاً سرشت آنها دینی و طبقاتی بود، ثانیاً، این تقابل‌ها صرفاً میان ایرانیان و اعراب یا مسلمانان و غیر مسلمانان نبوده است، بلکه بین خود ایرانیان و فرقه‌های مختلف دینی رخ داده است،

۱. احمد تفضلی از قول هارون‌بن عیسی، که ناظر و شاهد محاکمهٔ افشین بوده است، به نقل از تاریخ طبری می‌نویسد: «افشین متهم بود که کتاب کفرآمیزی را در خانهٔ خود نگاه می‌داشت». (ص ۲۱۰) وی همچنین اضافه می‌کند که: «طبری آورده است که از زمرهٔ کتاب‌هایی که از خانهٔ افشین مصادره کردند، یکی هم کتابی از مجوس بود به‌نام زراوه». (ص ۲۱۱) تفضلی زراوه را از نوع کتاب مزدک و کلیله و دمنه می‌داند که کتب اخلاقی به‌شمار می‌روند. (احمد تفضلی، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به‌کوشش ژاله آموزگار، انتشارات سخن، ایران، ۱۳۷۴).

۲. برتولد اشپولر، پیشین.

۳. ن. و. پیگولوسکایا، پیشین، ص ۱۹۸.

۴. عبدالحسین زرین‌کوب، *تاریخ مردم ایران...*، پیشین، ص ۹۸.

حتی جنبش سربداران علیه مغول‌ها نیز با پرچم دفاع از شیعه انجام گرفت. سرشت دینی این جنبش‌ها نشان از نهادینه شدن اسلام در ایران و مقابلهٔ ایرانیان با یکدیگر نشان از جنگ قدرت می‌دهد. برتولد اشپولر می‌نویسد که «ناکامی‌های مداوم قیام‌های بومی در خراسان، بالنتیجه، این حقیقت را به‌خوبی آشکار ساخت که سلطه عباسیان را در خراسان نمی‌توان به زور واژگون ساخت.»[۱] درواقع، می‌توان گفت که اسلام و قدرت سیاسی که آن را در ایران نمایندگی می‌کرد، در سدهٔ دوم هجری آنقدر درونی شده بود که دیگر نمی‌توان با آن به‌عنوان عامل خارجی برخورد کرد. بنابراین باید به ریشه‌های درونی شدن اسلام و نقشی که خود ایرانیان از این بابت اجرا می‌کردند، توجه نمود. نکتهٔ مهم در این زمینه دینی و اسلامی بودن بسیاری از این جنبش‌های ایرانی مخالف حاکمیت بغداد بود. این مسئله نمایانگر نفوذ سریع اسلام در فرهنگ و جامعهٔ ایرانی بود. تلاش برای ضد اسلام نشان دادن این جنبش‌ها نادیده گرفتن کلیهٔ واقعیت‌هاست. حتی حرکت‌های ضد اعراب ایرانی‌ها نیز در پوشش‌های دینی انجام می‌گرفت. دولت جدید بزرگ ایرانی، یعنی سامانیان، که «تمدن و فرهنگ ایران بی‌نهایت مدیون ایشان است و هنوز هم باید عمل و رفتار سامانیان را به‌عنوان مشوق علم و هنر در مد نظر داشت»[۲] پای‌بند به مذهب تسنن و حفظ اصول اسلامی بود.[۳] بسیاری از رهبران تسنن نیز از میان ایرانیان برخاسته بودند.[۴]

شاید بی‌مورد نباشد که دربارهٔ نقش ایرانیان در شکل‌گیری اسلام در ایران از ابن‌مقفع نیز نام برده شود. امّا نقش او متفاوت بود و یا می‌توانست بسیار متفاوت باشد، اگر قتل او در آستانهٔ شکوفایی‌اش رخ نمی‌داد. ابن‌مقفع شخصیتی است که اهداف اصلی‌اش در همکاری با دو دستگاه خلافت اموی و عباسی ناروشن مانده است. آیا می‌توان این همکاری را در چهارچوب مناسبات خاندان نوبختی و برمکی به حساب آورد، یا آن را سرشتی دیگر بود؟

ابن مقفع (عبدالله روزبه) از نادرترین متفکران تاریخ ایران است. او یک ایرانی وطن‌پرست، انسان‌دوست و آزاداندیش بود که آثار ادبی وی موجب تقویت روحیه و عاطفهٔ

۱. برتولد اشپولر، پیشین، ج ۱، ص ۸۷.

۲. پیشین، ص ۱۴۲.

۳. پیشین.

۴. پیشین، ص ۱۴۲.

قومی ایرانیان علیه اعراب می‌گردید. وی نویسنده و مترجم کتب متعدد از جمله ***کلیله‌ودمنه*** و ***خدای‌نامه (سیرالملوک یا الحصابه)*** و چندین آثار تاریخی و ادبی دیگر، و همین‌طور مترجم آثاری از پهلوی به عربی از جمله کتب منطقی ارسطو بود.[1] ***خدای‌نامه*** سرمشقی برای حکومت‌مداری خلفای عباسی که الگویی ایرانی داشت، شد. او را ناشر حکمت یونانی و انتقال‌دهندهٔ فرهنگ ایرانی به‌زبان عربی دانسته‌اند. عباس اقبال ضمن ذکر اسامی مترجمان آثار پهلوی به عربی ابن‌مقفع را امام همگی آنها نامیده است.[2] در این کوتاه‌سخن قصد بررسی نقش تاریخی او، یا ارزیابی نقطه‌نظرات وی نیست. غرض تفکیک تفکر او از دیگر اندیشمندان ایرانی نسبت به تحولات عصر سلطهٔ خلافت اسلامی بر جامعهٔ ایرانی است. در اینجا به بیان دو نکته اکتفا می‌کنیم؛ نکتهٔ اول دربارهٔ علت قتل او و نکتهٔ دوم دربارهٔ نظر اوست.

دربارهٔ علت قتل ابن‌مقفع سه نظریه بیان شده است. نخست گفته می‌شود ابن‌مقفع به‌دست دشمن کینه‌توز خود، امیر بصره، ابوسفیان بن معاویه در سن ۳۶ سالگی و در اوج شکوفایی و درخشش فکری‌اش (۱۴۰ه) کشته شد. غلامحسین صدیقی می‌نویسد: «ابن‌مقفع را سفیان‌بن معاویه‌بن یزیدبن المهلب به بهانه دین کشت، ولی سبب واقعی خصومت خلیفه، دشمنی شخصی خود سفیان بود بر او».[3] زندیق یا ملحد[4] خواندن مخالفان دستگاه دولتی از دوران ساسانیان تا عهد سلجوقیان بهانهٔ کشتن و سوزاندن و به زندان افکندن آزاداندیشان و مخالفان عقاید رسمی بود. بنابراین از دیدگاه صدیقی کینه‌توزی و خصومت شخصی منصور و سفیان‌بن معاویه علت قتل وی بود و بی‌دین یا زندیق خواندن او پوششی بر این خیانت بود.

۱. غلامحسین صدیقی به بیش از ده اثر اشاره می‌کند که ابن‌مقفع نوشته یا ترجمه کرده است. برای آگاهی بیشتر نک. غلامحسین صدیقی، پیشین، صص ۹۶-۹۵.

دربارهٔ ***کلیله و دمنه*** مطالب فراوان می‌توان نوشت، از جمله نویسندهٔ این کتاب به چندین نظریهٔ اساسی که در قرن بیستم در غرب شناخته شد، مانند رفتار شرطی (پاولف)، اصل تداعی آزاد (فروید) و ساخت اجتماعی واقعیت (پیتر برگر) با ظرافت بسیار در شکل داستان و از زبان حیوانات اشاره می‌کند. نگارنده نتیجهٔ مطالعهٔ خود را در این زمینه در آینده منتشر خواهد کرد.

۲. عباس اقبال، «سخنی چند در باب عبدالله‌بن المقفع»، نقل از غلامحسین صدیقی، پیشین.

۳. غلامحسین صدیقی، پیشین، ص ۱۱۹.

۴. برای تعریفی جامع از معنی زندیق، نک. احسان طبری، پیشین، ص ۱۵۵.

نظریهٔ دوم مبتنی بر این است که نقد سیاست خلیفه منصور به‌طور آشکار و نقد یا نفی دین در لفافه از زبان برزویهٔ طبیب در ***کلیله و دمنه*** سبب‌ساز نابودی او شد. نقد شجاعانه و شدیدالحن مقفع از سیاست فاسد خلیفه منصور در کتاب ***الحصابه*** در نقل قول کوتاه زیر روشن می‌گردد.

«اگر خلیفه خود پاک و باصلاح باشد، حالت رعیت اصلاح‌پذیر می‌شود، زیرا اول طبقات خاصه و رجال دولت باید صالح و پاکدامن باشند تا بتوانند جامعه را اصلاح کنند. رجال و کارکنان دولت هم صالح و عفیف نمی‌شوند، مگر آن که پیشوای آنها پاک باشد. اصلاح مانند زنجیر است که به‌هم پیوسته، چون یکی از حلقات اصلاح گسسته شود، زندگی عمومی مختل می‌گردد.»[1]

نظریهٔ سوم معتقد است که گرایش ابن‌مقفع به اسلام ظاهری بود، و درواقع، او در قالب باب برزویهٔ طبیب در ***کلیله و دمنه*** نظرات الحادی خود را تبلیغ کرده است. بنابراین او را به‌دلیل «تفکر مترقی و عقاید الحادی»[2]اش به‌دستور خلیفه منصور به قتل رساندند. اشپولر معتقد است که ابن‌مقفع از مانویت پیروی می‌کرد. درواقع پیرو نیروی عقل و دستورات آن بود و اساساً دیگر از این حد که از مذهبی دفاع و یا بر ضد مذهبی قیام نماید، فراتر رفته بود.[3] حتی ابوریحان بیرونی نیز نظریهٔ ابن‌مقفع را الحادی می‌خواند. «عبدالله‌بن المقفع هم در عهد خلیفه منصور به این‌گونه گرایش‌ها منسوب گشت و شهرت این اتهام سبب شد که بعدها بیرونی الحاق باب برزویه را بر ترجمهٔ کلیله از جانب وی امری محقق و مبنی بر قصد اشاعهٔ الحاد در میان خلق سازد ـ چنان که گویی وی خواسته باشد اقوال و آراء فاسد و الحادآمیز خود را عمداً به برزویه طبیب منسوب کند تا خود از تهمت القاء آنگونه شبهات مصون بماند.»[4]

اما نکتهٔ دوم که می‌تواند بیانگر موضع بیرونی نسبت به ابن‌مقفع باشد، مربوط به نظر اوست. بی‌تردید ابن‌مقفع نمی‌توانست با سیاست سرکوب‌گرایانهٔ خلفای بغداد و نیز با اسلام آنها موافق باشد. از آنجایی که دین و دولت در هم ادغام شده بودند، اولاً هر نوع

۱. پیشین، ص ۴۶۱.

۲. غلامحسین صدیقی، پیشین، ص ۱۱۹.

۳. اشپولر، پیشین، ج ۱، زیرنویس، ص ۴۲۳.

۴. عبدالحسین زرین‌کوب، ***تاریخ مردم ایران***...، صص ۹-۱۵۸.

مخالفت با سیاست دستگاه حکومتی می‌توانست با پوشش دینی و تحریک احساسات مردم و زیر نام محارب با خدا انجام پذیرد. ثانیاً اگر کسی با برداشت و تفسیر دینی حاکم و رسمی موافق نبود، از آنجایی که ابزار سرکوب و قهر حکومتی در اختیار دینداران رسمی بود، به‌سادگی اقدام به نابودی او می‌کردند و این سیاست غالب و رسمی حکام اسلامی و ایرانی در طول تاریخ پیوند دین و دولت بود. در ارزیابی نظر ابن‌مقفع آرامش دوستدار در مقاله‌ای انتقادی می‌نویسد:

«تز روزبه در بطلان دین فقط به این معنا ارزش تاریخی دارد که پس از زایشش هماندم می‌میرد، یا در واقع با زهر فرهنگی دینی ما کشته می‌شود. از اینرو این تز در تاریخ ما، این بار به معنای رویداد فرهنگی‌مان، مطلقاً فاقد هرگونه اهمیت بوده است. چون قهراً نتوانسته در فرهنگ ایران اسلامی کمترین رگه‌ای بدواند و بیفشاند.»[1]

این مطلب درست را باید در یک رابطهٔ همه‌جانبهٔ اجتماعی ارزیابی کرد نه به‌عنوان پدیده‌ای مستقل و منفرد و این‌چنین است که شناخت این فرهنگ و زمینه‌های پیدایش و دوام آن وجهی جداناپذیر از شناخت جامعه و دلایل واپس ماندگی‌های ایران است.

چرا تمدن اسلام رو به‌افول گذاشت؟

از این پس تمدن ایرانی به‌کلی در تمدن اسلامی ادغام گردید. افول تمدن اسلامی به‌معنای افول تمدن ایرانی نیز بود. دلایل عقب‌ماندگی ایران که اساساً ریشه در وضعیت معیشتی جامعه دارد در فصول اولیهٔ این کتاب توضیح داده شد، ولی گذشته از علل اقلیمی، تحولات اجتماعی جامعه در اُفت و خیزهای رشد و عقب‌ماندگی ایران دخیل بوده است. یکی از بارزترین افت‌های تاریخی ناشی از ضربه‌ای بود که به‌دنبال هجوم و سیطرهٔ مغول بر ایران وارد شد. غلبهٔ سپاهیان مغول بر سرزمین‌های اسلامی یادآور حملات اعراب به زمین‌های

۱. آرامش دوستدار، «نخستین پرسنده در فرهنگ دینی ما ـ عبدالله روزبه»، *چشم‌انداز*، شمارهٔ ۲۰، بهار ۱۳۷۸، ص ۸۴.
پاسخ دوستدار به این بغرنج بی‌آنکه نوری بر آن بتاباند خواننده را در لابلای گفته‌های فلسفی، ذهنی، کش‌دار و بی‌انتها رها می‌سازد و در بهترین حالت به ایستگاه اول پژوهش بازمی‌گرداند. برای پاسخ‌یابی، اگر پاسخی در میان باشد، بیش از آنکه فلسفه به ما یاری دهد از علم جامعه‌شناسی و تاریخ باید بهره گرفت.

دو امپراتوری بزرگ روز، یعنی ساسانیان و روم در قرن هفتم میلادی بود که هر دو از تمدنی بسیار پیشرفته‌تر و نیروهای نظامی بسیار مجهزتر و تعلیم‌دیده‌تری نسبت به اعراب برخوردار بودند، ولی به‌سادگی مقهور سپاهیان چادرنشین و دام‌دار اعراب شدند. مغول‌ها نیز که در قرن ۷ه‍/۱۳م در عصر چادرنشینی و دام‌داری می‌زیستند، توانستند بر سرزمین پهناور تمدن اسلامی که میراث‌دار چند تمدن بزرگ پیشین از جمله ایران و روم بود، غلبه کنند. این دو نمونهٔ تاریخی از غلبهٔ مردمان بیابان‌نشین و دام‌دار به مردمان شهرنشین و ساکن بود. ابن‌خلدون براساس این تجارب تاریخی نظریه‌ای تنظیم کرد که به‌تفصیل در کتاب *المقدمه* آن را تشریح کرده است. اساس نظر او بر رابطهٔ کیفیت محیط جغرافیایی و نوع مناسبات اجتماعی قرار دارد. از دید او چادرنشین‌ها که هنوز به تن‌پروری زندگی شهری عادت نکرده‌اند و به‌جای ارتش حرفه‌ای، تمام اعضای قبیله را در جنگ شرکت می‌دهند و اساساً جنگ‌جویی و خشونت بخشی از شغل و روحیهٔ آنهاست، به شهرنشین‌ها و اقوام ساکن که به کشاورزی مشغولند و از این ویژگی‌ها برخوردار نیستند، غلبه می‌کنند.

ابن خلدون نمونهٔ قبایل چادرنشین و کوچنده را قوم مغول می‌داند که سختی زندگی ناشی از وضعیت طبیعی محیط، رهبرانی پرخاشگر، سلطه‌جو، بی‌رحم و مقتدر چون چنگیزخان مغول را پرورش داد که در قساوت و خشونت به‌صورت نمادی تاریخی درآمده است. برخلاف قبایل چادرنشین، اقوام ساکن عمدتاً به کارهای کشاورزی، پیشه‌وری و تجارت مشغول و از نظر ویژگی‌های شخصیتی بسیار متفاوت بودند.

زندگی شهرنشینی با دو خصلت برجسته از زندگی صحرانشینی و صحراگردی متمایز می‌شد. نخست دستاوردهای حرفه‌ای، فرهنگی، علمی، فلسفی و مراودات تجارتی نمودار رشد و تمدن پیشرفتهٔ جوامع ساکن بود و دوم ویژگی‌های رفتاری و اخلاقی که معمولاً با دروغ، نیرنگ، حیله و کلک، حقه‌بازی، قمار و رباخواری توأم بود.[1] این وضعیت، سیستم اجتماعی جماعت شهرنشین و ساکن را در شرایط ضعف قدرت سیاسی و حکومتی بسیار شکننده می‌کند. بنابراین هر گاه جوامع شهری و ساکن در دوران زوال درونی خود،

۱. ابن‌خلدون، پیشین.
علاوه بر اصل کتاب، نک: ناصر تکمیل همایون، «ابن‌خلدون و دانش‌های زمان»، *نامهٔ فرهنگ*، سال سوم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۳۷۲. این مقاله در شمارهٔ بعدی فصلنامه ادامه دارد که در دسترس نگارنده نبوده است.

به‌دلایلی مورد حملهٔ قبایل کوچنده قرار می‌گرفتند، به‌سادگی مغلوب آنها می‌شدند. رمز پیروزی قبایل مهاجم در ساخت اجتماعی و بافت فرهنگی آنها، فداکاری گروهی و دلاوری‌های شخصی و اقتدار رهبری از یک‌سو و وضعیت شکنندهٔ جوامع ساکن از سوی دیگر بود. گروه مهاجم با تسخیر سرزمین جدید حداقل در نسل اول، موجبات نابودی تمدن مناطق اشغالی را به‌وجود می‌آوردند.

هجوم قبایل مغول به سرزمین‌های اسلامی موجب ویرانی فراوان ازجمله تخریب شبکه‌های حیاتی آبیاری مصنوعی در این جوامع شد. قبایل مهاجم با این شبکه‌های آبیاری مانند سدها و آبراه‌ها و قنات‌ها چندان آشنایی نداشتند. بنابر اسلوب زندگی چادرنشینی نیازی به این شبکه‌ها نبود. مرمت و بازسازی این شبکهٔ آبیاری که از صحاری چین تا آفریقا وجود داشت، کار بسیار دشواری بود که سالیان دراز به‌طول می‌انجامید، به‌طوری‌که این جوامع را از روند عادی رشد خود بازمی‌داشت. این‌گونه تهاجم‌ها و تخریب‌های ویرانگر بارها در ایران رخ داد. این عوامل را می‌توان به موانع اقلیمی رشد اضافه نمود.

ابن‌خلدون ضمن بررسی نقش رهبری هم در میان قبایل کوچنده و مهاجم و هم در میان جماعت‌های ساکن، معتقد است که افول تمدن جوامع ساکن در مقابل قبایل کوچنده نتیجهٔ شکست رهبران فاسد جوامع ساکن در مقابل رهبران مصمم، قاطع و بی‌باک قبایل مهاجم بود. در جوامع ساکن بی‌اعتنایی رهبران سیاسی و دینی به نیازهای مردم و سرگرم بودن به زندگی اشرافی و خوش‌گذرانی با هزینهٔ فقر و تنگدستی مردم باعث می‌شد که آنها از حمایت مردمی برخوردار نباشند. مردم تهیدست در ماجرای تهاجم قبایل دیگر به سرزمین ایران با توجه به ستم و تعدی فراوانی که دستگاه دینی ـ دولتی بر آنها اعمال می‌کرد، درواقع چیزی نداشتند که از آن دفاع کنند.

ابن‌خلدون، در نهایت، تحولات اجتماعی را تابعی از عوامل چندگانهٔ محیط طبیعی و به‌دنبال آن ساخت اجتماعی، نقش و سرشت رهبری و شخصیت او و سرانجام اهمیت مناسبات و چسبندگی درون‌گروهی (عصبیت) می‌داند. همان‌گونه که گفته شد، وضعیت محیط طبیعی به نوع خاصی از ساخت اجتماعی منجر می‌شود که آن را از جوامع دیگر متمایز می‌سازد.

پدیدهٔ شکست تمدن‌های شهرنشین و اقوام ساکن در برابر اقوام کوچنده بارها در تاریخ ایران و جهان تکرار شده است. دلایل عمدهٔ فروپاشی تمدن‌های پیشرفته‌تر در برابر اقوام مهاجم عمدتاً ضعف اقتصادی، فساد سیاسی و به‌هم ریختگی سازمان اجتماعی جامعه بوده است. برای روشن شدن این واقعیت نمونه‌هایی از این تقابل و شکست تمدن‌ها را به‌دست اقوام بیابانگر در این‌جا یادآور می‌شوم. امپراتوری مصر در قرن هفدهم پیش از میلاد به تصرف نیروهایی از فلسطین به‌نام هایکسوس درآمد. هایکسوس‌ها از اقوام ساکن منطقه بودند، ولی برای تصرف مصر از نیروهای دام‌دار کوچنده استفاده کردند.[1] تمدن پیشرفتهٔ یونان در قرن چهارم پیش از میلاد به تصرف اقوام عقب‌مانده‌تر مقدونی درآمد. امپراتوری پهناور روم با تمام عظمتش در قرن ششم میلادی به تسخیر قبایل ژرمن درآمد. تمدن جهانی ساسانیان، رقیب امپراتوری روم، نیز حدود یک قرن بعد مقهور قبایل چادرنشین و دام‌دار عرب شد. امپراتوری چین بارها مورد تهاجم اقوام کوچندهٔ مغول قرار گرفت و در شرایطی که چین درگیر جنگ‌های داخلی بود، از مغول‌ها شکست خورد. دیوار چین برای جلوگیری از هجوم پی در پی این اقوام به دور کشور چین کشیده شد. ایران و تمدن اسلامی نیز در قرن هفتم هجری مورد یورش مغول‌های چادرنشین قرار گرفت و از هم پاشید. مغول‌ها توانستند امپراتوری بسیار پهناوری را از چین تا جنوب اروپا و شمال آفریقا در اختیار خود بگیرند. و سرانجام نمونهٔ آخر در زمان صفویه حملهٔ افغان‌ها به حکومت ۲۲۰ سالهٔ متمرکز صفویه پایان داد. در تمام این تحولات و شکست‌ها دو ویژگی عمده مشترک بود. ضعف درونی حکومت‌ها و خصوصیات بیابانگردی اقوام مهاجر که ابن‌خلدون از آنها یاد می‌کند و من جزئیات آن را در صفحات پیش ذکر کردم.

نتیجه‌گیری

اگر توسعهٔ تمدن معاصر غرب از دین آغاز نشد، پس براساس کدام تجربه، توسعهٔ ایران باید از دین آغاز شود؟ نقش اسلام در ایران فراتر از حملهٔ اعراب به ایران و یا بیگانه قلمداد کردن آن است. اسلام و اعراب را نمی‌توان و نباید مساوی یکدیگر قرار داد. بُعد مخالفت

1. Daniel Chirot, How Societies Change, Pine Forge Press, Thousand Oaks, 1994.

ایرانیان علیه اعراب فراتر از برداشت‌های متفاوت از اسلام در ایران است. در تحلیل جامعه‌شناختی از عقب‌ماندگی ایران، به‌جای بررسی نقش اسلام باید به بررسی نقش دین به‌طور کلی و نقش اُسلام به‌طور مشخص پرداخت. ادیان می‌توانند بومی و یا وارداتی باشند. بومی یا وارداتی بودن دین نقشی در سرشت مثبت یا منفی آنها ندارد. ادیان اروپایی نیز وارداتی هستند، ولی کسی آنها را از این زاویه ارزیابی نمی‌کند زیرا مسیحیت در اروپا پرورش یافت. نقش مسیحیت در جوامع اروپایی کمتر از نقش اسلام در جامعهٔ ایران نبود. مسیحیت نیز در دوره‌هایی به دین حکومتی در اروپا بدل شد و در سرکوب‌های مردم نقش اساسی بازی کرد. بنابراین به‌جای دین به‌عنوان عامل خارجی، باید به چگونگی نقش متقابل دین و دیگر نهادهای جامعه پرداخت. باید عوامل متحول‌شدن مسیحیت را در غرب ارزیابی کرد. همچنان که گفته شد، در ارزیابی رابطهٔ متقابل دین و جامعه، یعنی مناسبات متقابل افراد با یکدیگر، تفاوت سرشت ادیان نیز باید در نظر گرفته شود.

باتوجه به پی‌آمد دگرگونی‌هایی که در جامعهٔ ایران به‌نام دین رخ داد، دیگر نمی‌توان از اسلام به‌عنوان عامل بیگانه سخن گفت. هنوز و همچنان کسانی مشکلات جامعه را از این دریچه می‌نگرند. در اوان پیدایش اسلام در ایران تضاد و نبرد میان تعصب قومی یا شعوبیهٔ ایرانی و عرب جریان داشت.[1] شعوبیهٔ ایرانی که اساس آن بر نفی امتیازهای نژادی و طبقاتی و حتی دینی بود، واکنشی طبیعی در برابر برتری‌جویی و برتری‌پسندی تازیان به‌حساب می‌آمد، امّا باوجود این تضاد، آنها از یکدیگر اثر پذیرفتند و اندک اندک تلفیقی از دو فرهنگ و تمدن در ایران ساخته شد. به‌طوری که بعدها ایرانی‌ها، چه فارس‌ها و چه ترکان آسیای مرکزی خود را کمتر از اعراب مدافع اسلام نمی‌دانستند. مثلاً نقش خواجه نظام‌الملک وزیر سلجوقی در بنیادین کردن اسلام در ایران با ایجاد مدارس دینی (نظامیه) بسیار درخور توجه است، یا شاعران و متفکران بنام ایرانی چون خاقانی و سنایی اشعاری در تکفیر و تقبیح فلسفه و عقل و در دفاع از دین اسلام سرودند.[2] هم‌چنین سعدی، یکی از برجسته‌ترین سخنوران شعر و ادب پارسی، در غم زوال خلافت بنی‌عباس (مستعصم)

۱. برای توضیح دربارهٔ شعوبیهٔ ایرانی نک. ذبیح‌الله صفا، *حماسه‌سرایی در ایران*، صص ۱۵۱ ۱۴۱.
۲. ذبیح‌الله صفا، پیشین، بعضی ابیات این قصیده‌ها را می‌توانید در صفحات ۱۳۸-۱۳۷ کتاب مذکور مطالعه کنید.

قطعه‌ای می‌سراید که اگر بازتاب درستی از سطح فرهنگ حاکم بر جامعهٔ آن روز ایران باشد، می‌توان به عمق افول هویت ایرانی در برابر اسلام خلافتی پی برد، به‌ویژه آنکه سعدی از ظلم و ستم عباسیان نسبت به ایرانیان بی‌اطلاع نبود. برای تکیه بر مضمون این قطعه شعر دو بیت از آن را در اینجا نقل می‌کنم.

آسمان را حق بود گر خون بگرید بر زمین — بر زوال ملک مستعصم امیرالمؤمنین
ای محمد گر قیامت می برآری سر ز خاک — سر برآور وین قیامت در میان خلق بین

دیگر درست نیست که تصور کنیم هر آنچه عقلی و علمی و مثبت بود از ایرانیان یا ادیان ایرانی مستفاد می‌شد و هر آنچه ضد علم و فلسفه و منفی است از اعراب و اسلام. آنان که نام ایران را با خوبی و پیشرفت و علم تداعی می‌کنند و هر آنچه را زشت و نادرست است به دیگران نسبت می‌دهند، به‌نوعی نژادپرستی مخرب دچار می‌شوند. این خودستایی‌های بی‌پایهٔ ایرانی‌ها، برای ایران نیز مخرب بوده است.

بنابراین، آنچه می‌توان نتیجه گرفت این‌که اولاً باید در علل عقب‌ماندگی ایران نقش دین را بررسی کرد و نه نقش اسلام را، زیرا دین غالب در ایران می‌توانست زردشتی باشد، ولی دلیلی وجود ندارد که بپذیریم اگر دین زردشت به‌صورت غالب در ایران باقی می‌ماند دیگر مانعی در راه توسعهٔ ایران باقی نمی‌ماند. ثانیاً نقش ایرانیان را در نهادینه کردن اسلام در ایران بازشناخت و دچار این توهم نشد که گویا ایرانیان همه در مقابل اسلام مقاومت می‌کردند و اعراب اسلام را به‌زور به ایرانیان تحمیل نمودند. نقل قول زیر برداشت درستی از نقش دیگر ایرانیان در نهادینه کردن اسلام در جامعه است و در عین حال نشان می‌دهد که وقتی دینی به‌صورت فرهنگ جامعه رشد کرد، به فضای تنفس فکری انسان‌ها بدل می‌شود و آنچه را تولید می‌کند از حیطهٔ آن خارج نیست.

«فقه اهل تسنن ـ یعنی اکثریت مسلمانان جهان ـ بر پایهٔ شش کتاب که به صحاح سته معروف است قرار دارد. نویسندگان هر شش کتاب ایرانی هستند. فقه اهل تشیع بر اساس چهار کتاب که به نام کتب اربعه معروف است، قرار دارد. این کتاب‌ها نیز به‌وسیلهٔ سه دانشمند ایرانی نوشته شده است. مذاهب تسنن چهار تا است که از چهار نفر پایه‌گذاران آن، لااقل، دو نفرشان ایرانی هستند (امام ابوحنیفه و امام محمد حنبل). بزرگ‌ترین مفسران

قرآن، ایرانیانند. بیشتر فلاسفه و حُکمای اسلامی از میان ایرانیان برخاسته‌اند. از چهار نفر نواب خاصّ امام دوازدهم شیعیان سه نفر ایرانی بودند، که نایب چهارمی آن علی‌بن محمد سمری بود که غیبت کبرا را اعلام کرد و گفت که: «امام فرموده‌اند که دیگر نایبی نخواهم فرستاد تا خودم ظهور کنم»، نوبختی نیز ایرانی است و دربارهٔ دو نایب دیگر، عثمان‌بن سعید و فرزندش محمدبن عثمان به‌درستی ملیت آنها معلوم نشده است. دستور زبان عربی و کتاب لغت عربی به‌وسیلهٔ ایرانیان و برای اوّلین بار وسیله سیبویه[1] نوشته شده است. بنابراین آن‌چه به‌نام تمدّن اسلامی نام برده می‌شود بیشتر آن ساخته و پرداخته تلاش و تفکّر ایرانی است.»[2]

وقتی می‌گوییم اسلام باعث ماندگی جامعهٔ ایران شده است، بدین معناست که اگر دین غالب در ایران غیر از اسلام بود (مسیحیت، یهودیت، زردشتی...) جامعهٔ ایران عقب نمی‌ماند. چنین فرضی درست نیست. آنچه باعث عقب‌ماندگی جامعهٔ ایران و عدم اصلاح دینی شده است از عوامل معیشتی جامعه برخاسته است. ادیان غیراسلامی نیز، اگر وضعیت اصلاح‌نشدهٔ آنها را در نظر بگیریم، با توسعه و تحول جامعه موافق نیستند.[3] اصولاً هر دینی بر ثابت‌قدمی استوار است. بنابراین باید دید چه عواملی ثابت‌قدمی دین را مورد حمایت قرار می‌دهد و چه عواملی دین را متحول می‌سازد. نه مسیحیت در آفریقا و آمریکای لاتین و نه بودائیسم و هندوئیسم در هندوچین عامل اولیهٔ عقب‌ماندگی این جوامع بوده‌اند. برعکس باید در جستجوی عوامل عقب‌ماندگی دین در این جوامع بود.

مسیحیت در سرزمین اقوام سامی در شمال شبه‌جزیرهٔ عربستان و جنوب دریای مدیترانه، در فلسطین ظهور کرد، ولی در غرب و توسط غربیان، دنیایی که مسیح را به

۱. سیبویه ـ اهل بیضای فارس، استاد نحو زبان عربی، نویسندهٔ *الکتاب* دربارهٔ نحو عرب، متولد ۱۴۸ هجری قمری برابر با ۷۶۵ میلادی. او فقط ۳۱ سال زندگی کرد. (نقل از غفور میرزایی، *فردا در اسارت دیروز: تاریخ ایران و بررسی عوامل سازنده ساختار فرهنگی و حکومتی*، انتشارات مزدا، ۱۳۷۶ خورشیدی، ص ۱۶۷).

۲. غفور میرزایی، پیشین، ص ۱۶۷.

۳. من در فصول گذشته، به‌ویژه در فصل اول، دربارهٔ تفاوت بنیادهای دو دین مسیحیت و اسلام نوشته‌ام و در فصول آینده نیز اشاراتی به این تفاوت خواهم داشت. بنابراین طرح این مطالب در اینجا به‌معنای نادیده گرفتن تفاوت اسلام و مسیحیت و از جمله زمینه‌های اصلاح‌پذیری مسیحیت نیست، بلکه غرض نفی محوری دانستن دین در پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی شرق است.

صلیب کشید، به دینی جهانی بدل شد. به‌طوری که دستورات دینی مسیحیت معیارهای سنجش درستی و نادرستی دانش، کردار و حکومت گردید. غربیان دین مسیحی را در غرب نهادینه کردند. دستگاه کلیسای کاتولیک و مهاجمان ژرمن فلسفهٔ عقلی یونان را به‌کلی از میان بردند. این تحول تمام ابعاد جامعهٔ اروپایی را برای قرن‌ها زیر سیطرهٔ خود داشت.

آیا مسیحیت توانست برای همیشه به‌عنوان معیار سنجش دانش، کردار و حکومت باقی بماند؟ اروپا در سده‌های پانزدهم به بعد شاهد تحولات نوینی بود که دین را از حکومت جدا کرد و شرایط را برای آزاداندیشی فراهم ساخت. در ایران و سایر جوامع اسلامی باید شرایطی به‌وجود آید که دین سنت‌گرای موجود اصلاح شود. دینی که حتی خود دین‌داران از نزدیک به ۱۴۰۰ سال تاریخ آن، حتی ۱۰۰ سال آن را هم اسلامی نمی‌دانند و نمی‌توانند از آن دفاع کنند.[1] پایه و اساس اصلاح‌گری دین، نه در خود آن، بلکه در جامعه است.

۱. بعضی گروه‌های شیعه تنها عصر پیامبر و چهار سال حکومت علی‌ابن ابیطالب را اسلامی می‌دانند و بر تمام تاریخ اسلام که زیر سلطهٔ خلفای سنی و یا سلاطین شیعی قرار داشته است، مهر باطل می‌زنند. سازمان مجاهدین خلق ایران از جملهٔ این گروه‌ها هستند.

فصل دهم

عوامل رشد و افول اندیشه در ایران

اثر حملهٔ اعراب و مغول‌ها

آیا اسلام عامل عقب‌ماندگی ایران بوده است؟

در فصول پیشین توضیح دادم که موانع طبیعی در شکل‌بندی سیستم تولیدی جامعه نقش اساسی دارند. این شکل‌بندی اقتصادی ـ اجتماعی به‌نوبهٔ خود در کندی و تندی رشد و کلیت تمدن جامعه و یا عقب‌افتادگی سیاسی و فرهنگی جامعه دخیل بوده است. افزون بر آن، باید سیر تفکر عقلانی، علمی و فلسفی، دینی و عرفانی به‌عنوان عامل و معلول این مناسبات در رشد و عقب‌ماندگی درنظر گرفته شود. این پدیده‌ها زمانی در نقش عامل ظاهر می‌شوند که موجودیت یافته باشند، یعنی تفکر انسانی در خلأ زاییده نمی‌شود. آیا می‌توان گفت که تفاوت فرهنگی جوامع در غرب و شرق، آمریکا و آفریقا، چین و عرب و غیره یک امر تصادفی است؟ اگر تصادفی نیست پس ریشهٔ این تفاوت‌ها در چیست؟ افزون بر عوامل طبیعی حوادث تاریخی مهم، مانند هجوم قبایل همسایه، از جمله اعراب و مغول‌ها به ایران در روند این رشد و عقب‌ماندگی نقش داشته‌اند، ولی رابطهٔ این حوادث تاریخی با عوامل طبیعی را باید با ارزیابی از واقعیت‌های اجتماعی مشخص‌تر کرد. رشد فکری جامعه با توسعه و یا عقب‌ماندگی آن ارتباط دارد، بنابراین چگونگی پیدایش رشد فکری و یا افول آن نیز باید شناخته شود. برخی معتقدند که عوامل عقب‌ماندگی ایران همین حوادث تاریخی‌اند، که بر عینیت یا ذهنیت جامعه اثر منفی و حتی مخرب باقی گذاشته‌اند. دربارهٔ اینکه کدام عامل، حملهٔ اعراب، سلطهٔ قبایل ترک آسیای میانه و یا حملهٔ مغول‌ها نقش برجسته‌تری در عقب‌ماندگی ایران داشته‌اند، اختلاف نظر وجود دارد، ولی من معتقدم که علی‌رغم صدمات و وقفه‌هایی که هر یک از این وقایع تاریخی بر روند توسعهٔ ایران ایجاد کردند هیچکدام عامل اصلی عقب‌ماندگی ایران نبوده‌اند. در این بخش به نقد و تحلیل این

نظرات پرداخته می‌شود. امّا ابتدا به رابطهٔ رشد تفکر انسانی و وضعیت مادی و معیشتی جامعه اشاره‌ای کوتاه می‌شود.

در تعیین علل عقب‌ماندگی یا پیشرفت جامعه می‌توان به دو عامل عمده یعنی ایده (فرهنگ) و زندگی مادی (اقتصاد) اشاره کرد. هگل از جمله بزرگ اندیشمندانی است که حرکت را از ایده آغاز می‌کند، ولی کیفیت ایده را منوط و مشروط به عوامل محیطی می‌داند، و معتقد است که ایده در ارتباط دیالکتیکی ذهن، عین و سپس ذهن تجسم نهایی می‌یابد.[1]

هگل در تشریح تفاوت شرق و غرب به عامل اقلیمی اشاره دارد، که نهایتاً خودآگاهی انسان را که پایهٔ فردیت اوست، تابعی از آن می‌شمارد. او رشد فردیت را زاییدهٔ فرهنگ غرب می‌داند که آزادی فردی حاصل چنین فرهنگی است، ولی معتقد است که «در شرایط آب و هوایی سخت، فرهنگ‌ها رشد نمی‌کنند زیرا انسان‌ها درگیر مبارزه مداوم با طبیعت هستند، ولیکن تئاتر تاریخ در مناطقی که آب و هوای سرد و گرم در یکدیگر ادغام شده‌اند اجرا می‌شود. از آنجایی‌که چنین شرایط آب و هوایی تنها در نیمکره شمالی وجود دارد، این قسمت مهمترین صحنه اجرای تئاتر تاریخ است.»[2]

در بررسی نظر هگل دربارهٔ تاریخ و دلایل پیدایش تمدن معاصر غرب و تفاوت آن با شرق، باید به سراغ فلسفهٔ عقلی یونان و دلایل پیدایش آن رفت. هگل همچنین زمینهٔ پیدایش تفاوت شرق و غرب را در نوع رابطهٔ دین و دولت می‌داند، و معتقد است که «در شرق دین و دولت دو روی یک سکه‌اند.» این پدیده اساس و بنیاد تفاوتی است که از این مقطع به بعد در زمینه‌های فرهنگی و علمی و فلسفی بروز می‌کند. آن‌چنانکه در فصول اولیهٔ این کتاب تشریح شد، زمینهٔ مادی ادغام دین و دولت را باید در وضعیت اقلیمی این سرزمین‌ها جستجو کرد. نقل قول زیر که بیان موجزی است از نظر هگل گویای این واقعیت

۱. برای مطالعه دربارهٔ رابطهٔ فرهنگ و اقتصاد و نقش تعیین‌کنندگی فرهنگ نک.
Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, New York, Basic Books, 1976.

۲. رونّی آمبورنسون (Ronny Ambjornsson)، «آسیا در چشم و دل اروپایی: بررسی نظریه‌پردازان اروپایی در مورد اروپا از دیدگاه تاریخ علوم و عقاید»، ترجمهٔ سیدمحمد فضل هاشمی، *نامهٔ فرهنگ*، سال ششم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۳۷۵، ص ۱۳۴.

و ریشهٔ اصلی تفاوت شرق و غرب است.

«به نظر هگل انسان در غرب به خودآگاهی رسیده و به فرد تبدیل شده است. یکی از مهمترین نشانه‌های این فردگرایی این است که در اروپا میان قوانین و نهادهای اجتماعی و خصوصی یعنی اعتقادات، خودآگاهی و تفکرات فرق گذاشته می‌شود. در شرق آن‌چه مربوط به بخش خصوصی یا درونی است در بخش اجتماعی محو شده است. مسائل خصوصی و اجتماعی یکی شده است. در شرق اخلاقیات توسط قانون مطرح می‌شود و خواسته‌های انسان‌ها توسط قانون و یک نیروی خارجی هدایت می‌شوند. در شرق جایی برای خواسته‌های شخصی و گرایش‌های فردی باقی نمی‌ماند. در شرق دین و دولت دو روی یک سکه‌اند. به نظر وی با آمدن یونانی‌ها به صحنهٔ تاریخ است که فردگرایی، آزادی و علایق فردی مطرح می‌گردد. به گفتهٔ هگل فرهنگ غربی براین اساس بنا شده است. به‌نظر وی نظام‌های استبدادی شرقی هم‌چون مصر، ایران، هند و چین دچار رکود شدند و دین جدیدی که به صحنهٔ تاریخ آمد، یعنی اسلام، نیز نتوانست این شرایط را تغییر دهد. از اینجا بود که صحنهٔ تئاتر تاریخ به غرب منتقل شد. در اروپا عقل بشری و آزادی رهبری فرهنگ‌ها را به‌دست گرفت و با اصلاحات مذهبی و روی کار آمدن پروتستان‌ها، پیشرفت‌های علمی و عصر منورالفکری تاریخ به پایان خود رسید. با انقلاب فرانسه عقل بشری و آزادی به پیروزی رسیدند و از آنجا بود که بشر سرنوشت خود را به‌دست گرفت و قوانینی را که خود می‌خواست وضع نمود.»[1]

هگل پایهٔ فرهنگی غرب را در فلسفهٔ یونان می‌بیند که چنین فرهنگی در نظام‌های استبداد شرقی هم‌چون مصر، ایران، هند و چین دچار رکورد شد. دلایل این رکورد نیز وضعیت اقلیمی جوامع شرقی توصیف شده است. البته هگل حرکت تاریخ را مسطح می‌داند که از شرق آغاز و در غرب پایان یافته است. همان‌گونه که خورشید از شرق طلوع و در غرب غروب می‌کند. او تمدن معاصر غرب را پایان تاریخ می‌داند و عملاً به دیالکتیک میان عین و ذهن که خود مبدع آن بود، خدشه وارد می‌کند، زیرا به‌جای حرکت به ایستایی می‌رسد. مارکس این حرکت را با استفاده از دیالکتیک هگل در تحول مادی تاریخ پویا کرد،

۱. پیشین، ص ۱۳۴.

یعنی تغییر بی‌انتهای تاریخ. با این مقدمه باید دید که آیا می‌توان عقب‌ماندگی ایران را ناشی از حوادث بلافصل تاریخی مانند حملهٔ اعراب یا مغول‌ها و یا ورود اسلام دانست یا باید همواره رابطهٔ دیالکتیکی عامل نظری و استعداد مادی جامعه مدنظر باشد. به‌عبارت دیگر آیا دین به‌طور تاریخی می‌تواند عامل سکون مناسبات جامعه شود؟ یا حملات مخرب قبایل به ایران می‌توانست روند تاریخی رشد را برای همیشه مسدود سازد یا به وضعیتی برساند که امروز بر جامعه حاکم است؟

پیش از بررسی اثرات هجوم قبایل بر ایران باید این واقعیت تفاوت شرق و غرب را که دیرینه‌تر از حملهٔ قبایل دیگر به ایران بود و منحصر به سرزمین ایران هم نمی‌شد، درنظر گرفت. تفاوت جغرافیایی، فرهنگی و سیاسی شرق و غرب از زمان ارسطو، یعنی سه قرن پیش از پیدایش مسیحیت و نه قرن پیش از حملهٔ اعراب به ایران و ظهور اسلام مطرح گردیده است. بنابراین اثرات حملهٔ اعراب به ایران باید با درنظر گرفتن این پیشینه ارزیابی شود. اگرچه یک حملهٔ خانمان‌برانداز می‌تواند خودبه‌خود قرن‌ها رشد تمدن یک جامعه را دچار وقفه کند، ولی حملهٔ اعراب به ایران چنین نکرد. خلافت اسلامی بر یگانگی ایران استوار گردید و باعث انتقال فرهنگ یونانی به ایران شد. به‌همین دلیل پس از سلطهٔ اسلام علوم و فلسفه به شکوفایی جدیدی رسیدند.

پیش از حملهٔ اعراب، ایران در عرصهٔ علوم، طب، ریاضیات و نجوم، هنر و موسیقی پیشرفت‌هایی کسب کرده بود. ایرانیان پس از گذشت صد و پنجاه سال از حملهٔ اعراب به ایران، این‌بار زیر لوای تمدن اسلامی به اعتلای جدیدی دست یافتند. اما نکته‌ای‌که بسیار درخور توجه است، این است که علی‌رغم وجود دانشمندان زیادی در جامعه، تمدن ایران نه‌تنها هم‌ردیف جوامع غربی رشد نکرد، بلکه بسیار از آنها عقب ماند. باید گفت وجود این دانشمندان در عرصهٔ تاریخ ایران معمای عقب‌ماندگی ایران را جدی‌تر می‌کند و ضرورت اندیشیدن پیرامون دلایل آن را دوچندان می‌سازد. برخی راز و رمز این عقب‌ماندگی را در ذهنیتی می‌دانند که بر فرهنگ ایران غلبه یافت، یعنی اسلام را ریشهٔ تفکری فردستیز می‌دانند و بعضی دیگر وجود چنین ذهنیتی را به پیش از اسلام مرتبط می‌دانند که باوجود حضور نزدیک به یک قرن یونانی‌ها در ایران، جهان‌بینی ایرانی شیوهٔ کهن منبعث از

دوگرایی آیین زردشتی (نیکی و بدی) را حفظ کرد و هیچ تأثیری از تفکر عقلی یونانی نپذیرفت.[۱] نفوذ فرهنگ یونانی به‌حدی بود که در زمان امپراتوری اشکانی زبان یونانی در کنار زبان آرامی یکی از زبان‌های رسمی جامعه بود.[۲] کسانی که اسلام را مانع رشد تفکر خردگرایانه می‌دانند معتقدند که با ورود اسلام، تفکر ایرانی ـ اسلامی از همان آغاز به بیراهه رفت، و فلسفهٔ عقلی یونان نتوانست در ایران ریشه بگیرد. فشاهی متفکران فلسفهٔ ایران را از فارابی تا ابن‌سینا و بیرونی و ملاصدرا آلوده به وحی و عرفان اسلامی می‌داند، به‌طوری‌که عقل یونانی در تفکر آنها مغلوب «وحی اسلامی» گردیده است. به‌همین دلیل او نتیجه می‌گیرد که «انقلاب علمی و فلسفی که در قرن نهم میلادی (سوم هجری) در جهان اسلام آغاز گردیده بود، از همان آغاز محکوم به مرگ بود.»[۳] بنابراین فشاهی عامل ضعف فلسفهٔ ایرانی را غلبهٔ تفکر اسلامی بر آن می‌داند، و به‌نوعی آن را با عقب‌ماندگی ایران مرتبط می‌سازد. وی اضافه می‌کند که ابوریحان بیرونی هفت قرن پیش از گالیله به مرکزیت خورشید در منظومهٔ شمسی پی برده بود، ولی اواخر عمرش آن را پس گرفت. در حالی‌که گالیله در شرایط اختناق دینی غرب، سرانجام از کشفیات خود به‌نوعی دفاع کرد. فشاهی دلیل این تفاوت را با علامت سؤال در «تسلیم» روحیهٔ شرقی و «طغیان» غربی می‌داند و خود معمای شکست فکری شرق را به تعبیر هگل به «نیرنگ تاریخ» حوالت داده است.[۴]

۱. محمدرضا فشاهی، *ارسطوی بغداد: از عقل یونانی به وحی قرآنی*، کوششی در آسیب‌شناسی فلسفهٔ ایران ـ اسلامی، نشر باران، سوئد، ۱۹۹۸.

۲. احمد تفضلی، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، ایران، انتشارات سخن، ۱۳۷۴، تفضلی می‌نویسد که علاوه بر دو سند مکشوف چرم‌نوشته، «اردوان سوم نامه خویش را خطاب به مردم شوش به‌رسم سلوکیان به زبان یونانی نوشته است.» ص ۷۶.

۳. محمدرضا فشاهی، پیشین، ص ۲۸، ۱۹۹۸. این معما که چگونه فارابی پس از صد بار کتاب *نفس* ارسطو را خوانده بود (نک. علی‌اصغر حلبی،...) و معلم ثانی لقب گرفته بود ولی چیزی از فلسفهٔ یونانی در او نماند، به‌سادگی قابل حل نیست. (علی‌اصغر حلبی، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی*، انتشارات بهبهانی، تهران ـ ایران، ۱۳۷۲، ص ۳۹۱).

۴. یک نکتهٔ دیگر دربارهٔ نظر فشاهی: نخستین کسی که معتقد بود زمین بر محور خود بر گرد خورشید در حرکت است، منجم معروف یونانی ارسطرخس (Aristarchos) است که بین سال‌های حدود ۳۱۰-۲۳۰ ق م می‌زیسته و کتابی از او دربارهٔ فواصل نسبی کرهٔ زمین از ماه و خورشید در دست است. (ذبیح‌الله صفا، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، چاپ چهارم، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۲۵۳۶، ص ۱۰۵) فشاهی نیز در کتاب دیگرش می‌نویسد: «بیرونی در مسئله

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

با استیلای اعراب بر ایران ابتدا وقفه‌ای در ادامهٔ روند پیشرفت جامعه به‌وجود آمد، ولی پس از تثبیت اسلام به‌عنوان نهاد دینی ـ حکومتی، تحولات فکری، فلسفی و علمی باز رشد کرد. اگرچه کم و کیف این رشد نیز منشأ اختلاف نظرها و ارزیابی‌های متفاوت و متضاد است.

ورود اعراب و دین اسلام را نباید پدیده‌ای ایستا و یک‌دست شمرد، بلکه باید اثرات دوره‌ای و متقابل این دگرگونی را به‌طور مشخص در ارزیابی‌ها منظور کرد. آنچه به‌نام تمدن اسلامی شناخته می‌شود جوهر ایرانی نیز دارد، زیرا ایران در عصر غلبهٔ اسلام، میان قرون دوم تا ششم هجری، باز یکی از مراکز مهم تمدن فکری جهان شد. رد یا پذیرش مطلق هجوم اعراب و ورود اسلام به ایران، نمایانگر کلیت واقعیت آن نیست.

در بررسی رابطهٔ عرب و ایرانیان باید چند دوره را از یکدیگر تفکیک کرد. اوّلین دوره عصر خلافت خاندان اموی است که عصر پایه‌گیری، گسترش و بازسازی حکومت اسلامی محسوب می‌شود. در این دوره سه جنگ داخلی بین سال‌های (۶۱-۶۵۶م)، (۹۲-۶۸۰م) و (۷۵۰-۷۴۴م) در میان اعراب مدعی حکومت به‌وقوع پیوست.

خلافت عباسی نیز در چهار دوره دچار تحولات قدرت شد. در دورهٔ اول امپراتوری عباسیان بین سال‌های ۷۵۰ تا ۸۳۳ میلادی که مصادف با اوج قدرت خلافت اسلامی بود. دورهٔ دوم بین سال‌های ۸۳۳ تا ۹۴۵ که عصر افول امپراتوری عباسی است، و دورهٔ سوم از سال ۹۴۵ تا ۱۲۲۸ میلادی که حکومت‌های مستقلی در سرزمین‌های تحت سلطهٔ خلافت از جمله دولت‌های محلی و متمرکز ایرانی شکل گرفتند و سرانجام دورهٔ آخر خلافت

(ادامهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل)

مرکزیت زمین در منظومه شمسی همواره در تردید بود و آگاه بود که بعضی از یونانیان مثل ارسطرخس از اهالی ساموس و برخی از هندیان نظر براهماگوپتا قائل به‌حرکت زمین مدور خورشید بودند.» (محمدرضا فشاهی، **مقدمه‌ای بر سیر تفکر در قرون وسطی**، انتشارات گونبرگ، ۱۳۵۴، ص ۳۶۷).

حنا الفاخوری ـ خلیل الجر نویسندگان **تاریخ فلسفه در جهان اسلام** می‌نویسند که «جغرافی‌دانان اسلام کرویت زمین را ثابت کردند.» و سپس به ابن خردادبه (د: ۲۷۱ ه / ۸۸۵ م) اشاره می‌کنند که در توصیف کروی بودن زمین نوشت «زمین چون کره مدور است، و در جوف فلک، چون قرار گرفتن زرده تخم‌مرغ در تخم‌مرغ واقع شده است.» (**تاریخ فلسفه در جهان اسلام**، جلد دوم، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، کتاب زمان، چاپ دوم، تهران، ایران، ۱۳۵۸، ص ۳۶۵). البته کشف کروی بودن زمین را با کشف مرکزیت خورشید نباید یکی گرفت.

هم‌چنین نک. ذبیح‌الله صفا، **تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی**، چاپ چهارم، امیرکبیر، تهران، ۲۵۳۶.

عباسی، که تا ۱۲۶۰ ادامه یافت.[1] نقش و نفوذ اعراب و خلفای اسلامی در دوره‌های مختلف در ایران با رشد قدرت ایرانیان از جمله ترکان آسیای مرکزی در دستگاه حکومت تغییر می‌یافت.

بنابراین، فرض سلطهٔ کامل اعراب بر ایران و نتیجه‌گیری از آن به‌عنوان عامل عقب‌ماندگی ایران بدون در نظرگرفتن این تحولات قدرت نادقیق و نادرست است، زیرا ایرانیان جز در دورهٔ اول، در قدرت اسلامی سهیم بودند و در نهادینه کردن دین اسلام در بطن جامعه نقش ایفا کردند. جز حکومت‌های ایرانی، شاهان مقتدر ترک نیز که حدود هزار سال بر سرزمین‌های وسیع ایران قدرت راندند، نیز نقشی برجسته‌تر از خود اعراب برای گسترش اسلام و حکومت اسلامی در ایران داشتند. نادیده گرفتن این چندگانگی و سیاه و سفید دیدن رابطه‌ها و نسبت دادن کلیهٔ عوامل منفی و بازدارنده و مخرب به اسلام و اعراب نادرست است.

دانیل شیرات می‌نویسد: «وقتی عرب‌ها در قرن هفتم میلادی به ایران حمله کردند، ایرانیان را به دین خود درآوردند ولی نتوانستند شیوهٔ زندگی آنها را تغییر دهند. بلکه برعکس، نخبگان عربی که ایران را فتح کردند، با فرهنگی ایرانی و شیوهٔ حکومت ایرانی را پذیرفتند. به‌طور مشابه فاتحان مسلمان ترک که بیزانس روم شرقی را در جنگ‌های بین سده‌های یازده تا پانزدهم ویران کردند، اشکال حکومتی یونانیان و عادات نخبگان یونانی را، که بر امپراتوری بیزانس حکومت می‌کردند، کسب کردند.» وی اضافه می‌کند «بیشتر مواردی را که ما ناشی از فرهنگ اسلام سنتی می‌پنداریم، ـ مانند زیردست و جدا انداختن زنان ـ احتمالاً بیشتر ایرانی و بیزانسی است تا پدیده‌ای که در اصل به‌وسیلهٔ عرب‌ها در زمان پیامبر به این جوامع وارد شده باشد.»[2]

همچنین دین هارد بندیکس، تحلیل‌گر آثار ماکس وبر می‌نویسد که اسلام مانند کلیسای لوتر در غرب، قربانی حکومت استبدادی و خواست‌های توسعه‌طلبانهٔ عرب‌ها شد که در

1. Ira M. Lapitus, A History of Islamic Societies, New York: Cambridge University Press, 1988, 89, 90, 91.

2. Daniel Chirat, How Societies change Thousand Oaks, Pine Forge Press, 1994, pp. 46-47.

نتیجه اسلام را ایدئولوژی سلطه‌گری قهری خود علیه کفار کردند.[1]

بنا به نظر تامس بارفیلد نقش اعراب بادیه‌نشین در ایران بسیار اندک بوده است. در حالی‌که ترکان مهاجر آسیای مرکزی سراسر سازمان سیاسی ایران و ساکنان شهرها و روستاها و کلیهٔ قبایل را زیر نفوذ خود درآوردند.[2] این درست است که هم اعراب و هم ترکان آسیای مرکزی قبایل کوچنده خوانده می‌شوند، ولی آنها از سازمان اجتماعی و سیاسی متفاوتی برخوردار بودند. در حالی‌که قبایل عرب عمدتاً سازمان‌ناپذیر بودند، قبایل پرتحرک و اسب‌سوار آسیای میانه و مغول‌ها از سازماندهی بسیار متشکلی برخوردار بودند. همان‌گونه که ابن‌خلدون نوشته است قبایل عرب تنها از طریق دین سازمان و رهبری متمرکز و واحد می‌پذیرفتند. در حالی‌که قبایل ترک و مغول از سازماندهی بسیار منظم و رهبری بسیار خشونت‌باری برخوردار بودند. همین ویژگی‌ها سبب شد تا آنها بتوانند بی‌آنکه دینی را با خود آورده باشند، سرزمین‌های وسیعی را از شرق تا غرب زیر سلطهٔ خود درآورند. اعراب همین توفیق را از طریق دین به‌دست آوردند. پس از سلطهٔ ترکان آسیای مرکزی بر ایران، آنها نیز آموختند که از نقش مذهب در اتحاد مردم و تداوم قدرت خود بهره بگیرند. پس از ترکان آسیای میانه و مغول‌ها، ترکان ایرانی چون صفویه نیز به اهمیت مذهب در بسیج مردم پی بردند. استفاده از مذهب در سیاست و مشروعیت بخشیدن به حکومت به‌وسیلهٔ آن پدیده‌ای همگانی در طول تاریخ ایران و ملل خاورمیانه بوده است.

بخشی از تفاوت سازماندهی سیاسی و اجتماعی قبایل ترک و عرب ناشی از وضعیت اقلیمی متضاد آنها بود. قبایل کوچندهٔ عرب به‌دلیل فقر مفرط طبیعت و محیط زیست خود از نوعی تساوی اولیه برخوردار بودند. درواقع فقر به‌طور مساوی بین آنها تقسیم شده بود. همین ویژگی تساوی‌خواهانه در اسلام نیز مشاهده می‌شود. در حالی‌که سازمان اجتماعی

1. Reinhard Bendix, Max Weber: An Intellectual Portrait, Berkeley: University of California Press. 1960, 1962, 1977, P. 323.

2. Thomas Barfield, "Tribe and State Relations: The inner Asian Perspective", in Tribes and State Formation in the Middle East, ed. Philip Khoury and Joseph Kostiner, Berkeley: University of California Press, 1991, PP. 153-185.

ترکان صحرانشین و مغول‌ها از سلسله مراتب درون‌قبیله‌ای و قشربندی درون‌طایفه‌ای برخوردار بود. در سراسر تاریخ ایران ترکان توانستند برتری قوای نظامی خود را حفظ کنند و از همین توان بر ایرانیان که عمدتاً در امور مدیریت و دیوان‌سالاری سررشته و برتری داشتند، غلبه یابند و آنها را جذب خود کنند. به‌ویژه آنکه در دوران گذشته نقش نیروی نظامی به‌مراتب مهم‌تر از نقش امور دیوانی بود و اصولاً نتیجهٔ رقابت‌های سیاسی، اقتصادی و دینی در نبردهای نظامی تعیین می‌شد. اتحاد خلفای اسلامی با ترکان آسیای میانه درواقع ترکیب قدرت نظامی و دین بود. پیوند این دو عامل زمینه‌ساز عقب‌مانده‌ترین تعابیر از اسلام سنتی برای حفظ سلطهٔ سیاسی اعراب و ترکان بر ایران شد. پیوند هزار سالهٔ اقوام ایرانی، عرب و ترک سبب شد که در طول تاریخ تفاوت آنها با یکدیگر تنها از حوزهٔ زبانی و با درجات کمتر در وجوه دیگر فرهنگی باقی بماند.

شاید بتوان در تحلیل نهایی و با بررسی جنبه‌های مثبت و منفی درهم آمیختگی فرهنگ و تمدن ایرانی با فرهنگ عرب به این نتیجه رسید که سرانجام شکل غالب تفکر جزمی و آیین مدرسی و قشری در نهاد دین و ادغام آن با ویژگی‌های شرقی تمدن ایران نتایج منفی به‌جای گذاشت و این دیگر پدیده‌ای استثنایی نیست. در غرب نیز می‌توان از جزمیت دینی هزار سالهٔ کلیسای مسیحی سخن گفت و در شرق نیز می‌توان از عقب‌ماندگی تمدن‌های بزرگی چون چین نمونه آورد که اسلام در عقب‌ماندگی آن نقشی نداشته است، و یا از بزرگ‌ترین کشور مسلمان جهان، اندونزی نام برد که اسلام را بدون جبر قدرت پذیرفت و پیش از این نیز از تمدن چندان پیشرفته‌ای برخوردار نبود. امّا پرسش اساسی این است که چگونه اروپاییان بر شکل غلبهٔ دینی فائق آمدند و بر بستر عقل تجربی زمینهٔ رشد صنعتی خود را فراهم آوردند و شرق نتوانست چنین کند. در حالی‌که آثار فلسفی و علمی جهان از جمله فلسفهٔ عقلی یونان نیز به عربی ترجمه شده و در اختیار فلاسفهٔ اسلامی قرار داشت. پاسخ این سؤال را برخی در تکرار خود تفاوت خلاصه کرده‌اند و بیان اینکه غربی‌ها توانستند و شرقی‌ها نتوانستند، از ریشه‌یابی این تفاوت بازمانده‌اند.

با ادعای این مطلب که غربی‌ها توانستند از جزمیّت دینی و آیین مدرسی رها شوند و

شرقی‌ها نتوانستند چنین کنند، پاسخ روشنی نداده‌ایم.[۱] جز اینکه بگوییم این تصادفی تاریخی خارج از حوزهٔ دین و یا «نیرنگ تاریخ»[۲] بوده است. ***پاسخ در چرایی این تفاوت است، نه در خود تفاوت.*** این استدلال مانند آن است که دو فرد ثروتمند و فقیر را با هم مقایسه کنیم و در پاسخ چرایی این تفاوت بگوییم یکی توانست ثروتمند شود و دیگری نتوانست، یعنی بار دیگر واقعیت را تکرار کنیم که در این صورت به توتولوژی (همان گویی) دچار شده‌ایم. پدیده‌ها را باید با دلایل آنها توضیح داد، نه نتایج آنها. اینکه در جواب این سؤال اساسی و کلیدی که چرا شرق از غرب عقب ماند، بگوییم «... توضیح آن بسیار ساده است. مردم شرق و غرب در معرض آزمایش بزرگ آیین مدرسی قرار گرفتند. مردم غرب از آن به‌در آمدند، ولی شرقیان شکست خوردند»[۳]، به‌هیچ پرسشی پاسخ نداده‌ایم. اینکه غربی‌ها توانستند و شرقی‌ها نتوانستند را همگان سال‌هاست می‌دانند. آنچه معماست و بر سر آن جدال فکری و نظری است چرایی این توانستن و آن نتوانستن است. گره‌گاه اصلی این معما در همین توانستن و نتوانستن است. از این پس ریشهٔ این دوگانگی را باید نه درخواست این و آن، بلکه در جامعه جست. بنابراین بحث به همین‌جا خاتمه نمی‌یابد. باید بگوییم که غربی‌ها چه چیزی را جایگزین جزمیت دینی و آیین مدرسی کردند و آن چگونه ساخته شد.

امّا آیا می‌توان علت عقب‌افتادگی ایران را در حوادث تاریخی که بر ایران گذشت چون حملهٔ اعراب، ظهور اسلام، یا حملهٔ مغول‌ها دانست؟ برخلاف نظر رایج، این عوامل تنها نقش ثانوی در عقب‌ماندگی ایران داشته‌اند. اسلام نیز به مانند هر دین دیگری در خدمت منافع سلطه‌گرایانهٔ اعراب و سپس ترکان و ایرانیان قرار گرفت. اسلام به‌صورت ایدئولوژی دستگاه‌های حکومتی چه عرب، چه ترک و چه ایرانی درآمد، ولی بیش از آن چگونگی و

۱. این محتوا را صادق زیباکلام با برداشت از کتاب جورج سارتون، ***مقدمه‌ای بر تاریخ علم***، جلد اول، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، انتشارات وزارت علوم، تهران ۱۳۵۳، در کتاب خود (پیشین) بیان کرده است. نک. صادق زیباکلام، ***ما چگونه، ما شدیم: ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی ایران***، چاپ چهارم، انتشارات روزنه، ۱۳۷۴.

۲. این مفهوم را از محمدرضا فشاهی از کتاب ***ارسطوی بغداد***: از عقل یونانی به وحی قرآنی، کوششی در آسیب‌شناسی فلسفهٔ ایرانی ـ اسلامی، نشر باران، سوئد، ۱۹۹۸ نقل کرده‌ام.

۳. جورج سارتون، نقل از صادق زیباکلام، پیشین، ص ۲۰۹، ۱۳۷۳.

چرایی استفاده از دین برای حکومت می‌بایست ارزیابی شود. در زیر به نقد چند نظر در این‌باره می‌پردازم.

علی میرفطروس دو عامل را در عقب‌ماندگی جامعهٔ ایران دخیل می‌داند، نخست حملهٔ اعراب و پیدایش اسلام و سپس حملهٔ مغول‌ها، ولی معتقد است که باوجود تخریب فیزیکی ایران توسط نیروهای مهاجم مغول، نقش اسلام بسیار برجسته‌تر بوده است، زیرا اسلام، برخلاف مغول، با خود یک ایدئولوژی به‌همراه آورد، در حالی‌که مغول‌ها دستاورد فکری نداشتند. بدون شک هر عمل تخریبی می‌تواند صدمات و لطمات بزرگی به رشد تمدن یک جامعه وارد کند. این تخریب می‌تواند فکری و یا فیزیکی باشد. اعراب در قیاس با مغول‌ها تخریب فیزیکی بزرگ و غیرقابل جبرانی به‌بار نیاوردند، ولی ورود اسلام تحول فکری جدیدی بود که باید نقش آن ارزیابی شود. بنابراین در گفتهٔ میرفطروس واقعیتی درخور تأمل نهفته است، ولی نتیجه‌گیری او با واقعیت مطابقت ندارد. درست است که مغول‌ها تخریب فکری در جامعه ایجاد نکردند و پس از چند دهه از سلطهٔ خود اندک اندک خود را با شرایط فرهنگی ایران وفق دادند، ولی از نظر فیزیکی تخریب بزرگی به‌بار آوردند که شاید ده‌ها سال ایران را به عقب برگرداند، زیرا به‌دلیل اهمیت شبکه‌های آبیاری تخریب‌شده توسط مغول‌ها، ایران از ابزار تولید معیشتی و رشد فکری قرن‌ها به‌دور افتاد. احمد کسروی معتقد است که «زمان مغول بدترین دورهٔ زبونی و بیچارگی ایرانست.»[۱] خلاقیت فکری ایرانیان به انفعال و سرخوردگی کشیده شد. در حالی‌که در زمان ورود اسلام نتایجی برعکس به‌دست آمد. احمد کسروی ضمن اشاره به‌فزونی شعرا و بدآموزی‌ها و زیان‌هایی که شعرا به‌رشتهٔ نظم کشیده‌اند، اضافه می‌کند: «در این دوره آلودگی روانی ایرانیان به آخرین پایگاه رسیده و درماندگی آنان به این نتیجه انجامید که از کشور و زندگانی و همه چیز چشم بپوشند و آن را به بیگانگان و گردنکشان گذارده، خودشان تنها به شعر سرودن و عرفان بافتن و فلسفه تنیدن و کشاکش‌های کیش بپردازند.»[۲] این عوامل دیگر ربطی به حملهٔ مغول یا اعراب ندارد. اگر دین در نفس خود عامل عقب‌ماندگی جامعه بود،

۱. احمد کسروی، در ***پیرامون تاریخ***، به‌کوشش عزیز علیزاده، ایران، انتشارات فردوس، ۱۳۷۷، ص ۴۵.

۲. همانجا، صص ۵۱-۵۰.

آنگاه چگونه می‌توان رشد غرب را که هنوز جامعه‌ای دینی باقی‌مانده است، توجیه کرد؟ ***نظر من این است که نه دین، بلکه تفسیر ویژه‌ای از دین می‌تواند عامل عقب‌ماندگی مرحله‌ای جامعه باشد.*** این تعبیر توجیه ادغام دین و حکومت بوده است، که پیش از پیدایش اسلام در عصر ساسانیان نیز وجود داشت. ممکن است پرسیده شود که اگر ادغام دین و دولت باعث عقب‌ماندگی جامعه می‌شود پس چگونه تمدن عصر ساسانیان به شکوفایی رسید؟ در پاسخ می‌توان گفت که اولاً نوع و اثرات رشد در هر دوره‌ای متفاوت و وابسته به عوامل مختلف است. در زمان ساسانیان رشد فکری قابل توجهی به‌وجود نیامد. آنچه بود توسعه‌های فیزیکی و متمرکز بود. حتی گرایش‌های دینی مانی و مزدک نیز با خشن‌ترین روش‌ها سرکوب شدند. ثانیاً همین پدیدهٔ یگانگی دین و دولت که بدترین نوع حکومت استبدادی را به‌وجود آورد، سرانجام عامل افول تمدن ساسانی نیز شد. در ایران برخلاف غرب شرایطی به‌وجود نیامد که به جدایی دین از دولت بیانجامد. باید آن شرایط و عوامل درگیر در آن را شناخت. اگر دین از حکومت جدا بود، سلطنت ساسانیان می‌توانست پایان یابد ولی دین زردشت ادامه یابد.

دربارهٔ نقش حملات قبایل همسایه به ایران و نتایج حاصل از آن علی میرفطروس می‌نویسد:

«ایران ـ به‌خاطر موقعیت جغرافیایی و شرایط اقتصادی ـ سیاسی خود ـ به‌عنوان یک «چهارراه جهانی» از یکطرف: کانون تلاقی فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون بوده و از طرف دیگر: همواره عرصهٔ حملات و هجوم‌های متعدد قبایل و اقوام مختلف بوده است. این حملات و هجوم‌ها ـ هربار ـ با ویران کردن شبکه‌های آبیاری و تأسیسات کشاورزی، فروپاشی مناسبات اقتصادی ـ اجتماعی، قتل عام‌های گسترده و خرابی شهرها و روستاها، حیات طبیعی و تکامل تاریخی جامعهٔ ایران را با وقفه‌ها و رکودهای طولانی روبرو ساخته‌اند.»[1]

وی ضمن برشمردن نمونه‌های فراوان و مشخص از حملات قبایل بیگانه و اثرات

۱. علی میرفطروس، *ملاحظاتی در تاریخ ایران، اسلام و «اسلام راستین»*، انتشارات فرهنگ، (کانادا ـ فرانسه)، ۱۹۹۸، آلمان، صص ۱۵-۱۴.

مخرب آنها و تأکید بر مرگبارتر بودن حملهٔ اعراب از حملهٔ مغول‌ها به ایران به‌دلیل اینکه «مغول‌ها به‌خاطر فقدان یک مذهب مشخص و عَدَم اعتقاد به هیچ‌یک از ادیان و آیین‌های معتبر ـ در مجموع ـ از تعصب مذهبی و رجحان ملتی بر ملتی دیگر بدور بودند»[1] سخن می‌گوید. میرفطروس بی‌آنکه توجه داشته باشد که مهاجمان مغول نیز همانند ترکان آسیای میانه نمی‌توانستند بدون استفاده از اسلام به سلطهٔ خود در ایران تداوم بخشند، نتیجه‌گیری زیر را اضافه می‌کند:

«بدین ترتیب می‌توان گفت که با چنان سطحی از تکامل اقتصادی ـ اجتماعی و فرهنگی هرگاه هجوم مرگبار مغول‌ها ـ و حملات دیگر قبایل عقب‌مانده ـ به ایران وجود نمی‌داشت ـ بی‌تردید ـ جامعهٔ ما خیلی زودتر از جوامع اروپایی بدوران بورژوازی و پیشرفت گام می‌نهاد.»[2] علی شریعتی نیز از دیدگاهی متفاوت یعنی دین‌باور همین برداشت نادرست را در توضیح علل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، ازجمله ایران بیان کرده است. او می‌نویسد: «... اگر حمله‌ی ترک‌های ماوراءالنهر، غزها، غزنویان، سلجوقیان، اتابکان، تیموریان، مغولان و... که فئودالیسم و برده‌داری را تحمیل کردند ـ نبود، همان بورژوازی پیشرفته‌ای را که در قرن هیجدهم اروپا داشتیم، در اسلام قرون سوم و چهارم می‌داشتیم.»[3]

در این بیان، شریعتی برخلاف نظر میرفطروس به عامل اصلی عقب‌ماندگی ایران، یعنی حملهٔ اعراب و اسلام اشاره نمی‌کند. برعکس اسلام را پدیده‌ای می‌داند که می‌توانست بورژوازی را همانند غرب رشد دهد. به هر دو نظر فوق ایرادهایی بنیادی وارد است.

در این نوشته قصد بررسی نظرات علی شریعتی را ندارم، و فقط اضافه کنم که اگر قبایل مهاجم ترک آسیای میانه فئودالیسم و برده‌داری را به ایران وارد کردند، نظام حاکم بر ایران قبل از ورود آنها چه بود؟ و اگر اسلام حاصل مناسبات بورژوایی بود چرا در دیگر کشورهای مسلمان مانند عربستان، که با اینگونه حملات مواجه نشدند، بورژوازی رشد نکرد؟

همان‌گونه که پیش‌تر نوشتم شک نیست که «یک جنگ ویران کننده می‌تواند به تنهایی

۱. پیشین، ص ۲۲. ۲. پیشین.

۳. علی شریعتی، *مجموعه آثار* ۱۰، ص ۴۴۸، نقل از داریوش رحمانیان، «شریعتی و علت‌شناسی انحطاط مدنیت اسلامی ـ ایرانی»، *فرهنگ توسعه*، سال ۸، شمارهٔ ۴۳ ۴۲، صص ۶۹-۶۸.

کشوری را برای قرن‌ها از سکنه خالی کرده و تمامی تمدنش را نابود نماید.»[1] ولی ارزیابی میرفطروس ابتدا از مرگبارتر بودن حملهٔ اعراب و سپس حملهٔ مغول‌ها به‌عنوان مانع رشد بورژوازی در ایران چند اشکال دارد. اولاً، اگر حملات قبایل دیگر باعث تخریب شبکه‌های آبیاری و تأسیسات کشاورزی شد، حملهٔ اعراب به ایران، برخلاف حملهٔ مغول‌ها، چنین ویژگی‌ای نداشت؛ دوم اینکه، این ارزیابی دلایل رشد بورژوازی را در غرب درنظر نگرفته است. ضمن اینکه ایشان می‌پذیرند که برای رشد جامعهٔ مدرن، بورژوازی باید رشد کند. جامعهٔ ایران قرن‌ها پس از حملات عرب‌ها و مغول‌ها و پس از ایجاد حکومت مرکزی توسط صفویه حتا در قرن ۱۹ به دوران بورژوازی گام ننهاد، چه رسد به قرونی که در هیچ جایی از کرهٔ زمین هنوز اثری از مناسبات بورژوازی نبود. سوم اینکه افول فرهنگی در ایران قبل از حملهٔ مغول‌ها پدیدار شده بود. مثلاً غلبهٔ خط پهلوی و زبان پارسی در ایران قبل از ورود مغولان رو به افول نهاده بود «تا آن‌که ایلخان مغول آخرین ضربت را بر آن وارد نمود.»[2] این امر در مورد آداب و رسوم ایرانی مانند عید نوروز و جشن مهرگان نیز صادق است، ولی این عوامل را نمی‌توان دلایل عدم پیدایش بورژوازی در ایران شمرد. گذشته از این، نباید پرسید که اسلام چه پدیده‌ای بوده است که این‌چنین بر جامعهٔ ایران اثر و نفوذ داشته است؟ اگر اسلام به‌عنوان یک عامل خارجی توانسته است جامعهٔ ایران را از پیشرفت تمدن بازدارد شناخت آن در مطالعه‌ای تطبیقی با ادیان دیگر، بسیار بسیار حیاتی است.

ادعای میرفطروس مبنی بر اینکه اعراب برخلاف مغول‌ها ایدئولوژی جدیدی را با خود به ایران آوردند، درست است، ولی چرا جامعهٔ ایران این ایدئولوژی را در درون خود نهادینه کرد؟ شاید به‌گفتهٔ جوال موکیر «هر جامعه‌ای، بطور کلی، دینی را پرورش می‌دهد که شایسته آن است.»[3] چرا ایرانیان از آیین سنتی خود دست کشیدند؟ آیا دین ایرانی، یعنی

۱. فردریک انگلس، *مکاتبات مارکس و انگلس در باب ماتریالیسم تاریخی*، انتشارات وحدت کمونیستی، ۱۳۵۸، ص ۲۱.

۲. غلامحسین صدیقی، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری*، شرکت انتشارات پاژنگ، ۱۳۷۲، ص ۹۷.

3. Joel Mokyr, The lever of Riches: Technological Creativity and Economic Progress, New York: Oxford University. Press, 1990, P. 171.

این زردشتی در برابر ایدئولوژی اسلامی شکست خورد؟ شجاع‌الدین شفا معتقد است که در ایران آیین زردشتی نه در برابر ایدئولوژی اسلامی، بلکه در برابر شمشیر عرب شکست خورد.[1] و این بدان معناست که عامل تعیین‌کننده نه ایدئولوژی، بلکه نیروی قهر نظامی بود. اگر دو نظریهٔ فوق یکی تعصب ملیت و دیگری دین را بیان می‌دارد، نظریهٔ شفا این هر دو را با هم بیان می‌کند. واقعیت این است که ادغام دین زردشت در حکومت ساسانیان موجب شد تا شکست یکی دیگری را نیز به شکست بکشاند. امّا در عین حال همین جابجایی سبب شد تا ایران وارد مرحلهٔ جدیدی شود. سده‌های دوم تا ششم هجری، یعنی پس از اسلام، صدها دانشمند و فیلسوف و ادیب و شاعر با آوازه‌های جهانی در ایران پرورش یافتند. در حالی‌که، زمانی‌که مغول‌ها بر ایران مسلط شدند، بی‌آنکه ایدئولوژی جدیدی با خود آورده باشند، افت عمیق فرهنگی، علمی و فلسفی بر ایران حاکم شد و سپس به‌جای آن پند و اندرزنویسی رایج شد. با غلبهٔ کامل قدرت آنها، جامعه به انفعال کامل کشیده شد و صوفی‌گری و کشمکش کیش‌های دینی جای هرگونه خلاقیت فکری را گرفت. به‌نظر می‌رسد که صدمات و لطمات روحی و فرهنگی حملهٔ مغول به ایران بیش از تخریب فیزیکی و خسارت‌های اقتصادی آن بود.[2] از این پس به ندرت به صاحب اندیشه‌ای برمی‌خوریم که در زیر برق شمشیر پادشاهان اسلام‌پناه جان سالم به در برده باشد و یا اثری تاریخی و قابل تعمق به‌جای گذاشته باشد. درواقع قرون وسطای ایران از این مقطع آغاز

۱. شجاع‌الدین شفا، *تولدی دیگر، ایران کهن، در هزاره‌ای نو*، چاپ سوم، نشر فرزاد، ۱۹۹۹. شفا اضافه می‌کند که «شاید نیازی بدین تذکر نباشد که سرکوبی دین مانوی نیز هر دو شمشیر مسیحی و مسلمان متفقاً به‌کار افتادند.» (ص ۴۶۵). شفا این نکتهٔ تاریخی را نادیده گرفته است که مانویان قبل از ظهور اسلام در عهد ساسانیان (بهرام) با توفند مغان زردشتی سرکوب شدند. (نک. *تاریخ طبری*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، ج ۲). در دشمنی مسیحیان با آیین مانوی تردید نیست، ولی چگونه مسیحیان در جامعه‌ای که خود اقلیتی بیش نبودند قادر به سرکوب مانویان که در دستگاه حکومتی نفوذ داشتند شدند؟ مانی خود بخشی از «سنن و روایات عیسوی را پذیرفته و بر شدت ثوبت آن بسی افزوده است.» (کریستن سن، *ایران در زمان ساسانیان*، دنیای کتاب، چاپ هشتم، ص ۲۷۴). از سوی دیگر عمروبن عدی پادشاه عرب حیره فرقهٔ مانوی را مورد حمایت قرار می‌داد. (همانجا، ص ۳۸۷). شاید همین سبب شد تا امرؤالقیس بده، پسر عمروبن عدی که از «عمال ملوک پارسیان» بود، نصرانی شود. (نک. *تاریخ طبری*، جلد دوم).

۲. برای مطالعهٔ تاریخ مغول به چند منبع اصلی از جمله *جامع‌التواریخ*، رشیدالدین فضل‌الله همدانی، به کوشش بهمن کریمی در دو جلد از انتشارات اقبال، تهران ۱۳۳۸، *تاریخ جهانگشای عطاالملک جوینی* و *تاریخ مغول* از عباس اقبال آشتیانی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴ مراجعه نمایید.

گردید، نه با ورود اعراب و اسلام. در حالی‌که قرون وسطای اروپا با حملهٔ قبایل ژرمن بر تمدن امپراتوری رم و سلطهٔ کلیسای کاتولیک رخ داد.

میرفطروس معتقد است که دانشمندان ایرانی از جمله ابوریحان بیرونی، محمد خوارزمی، زکریای رازی و... پیش‌قراولان رشد علوم بودند که پیش از غرب به کشفیات علمی نوینی دست یافتند؛ کشفیاتی که سرآغاز تمدن معاصر غرب بود.[1] می‌توان پرسید پس چگونه شد که این دستاوردهای علمی و فلسفی که از قضا پس از اسلام شکوفا شد به رشد تمدنی مشابه غرب نرسید؟ و این چگونه است که غربیان از این دستاوردها بهره گرفتند ولی ایرانیان خود نتوانستند آن را به‌شکل تمدنی رشد یافته‌تر ارتقا دهند. به‌عبارت دیگر اگر ایرانیان قبل از غربی‌ها به علوم پیشرفته دست یافتند، چرا غربی‌ها توانستند از این علوم برای پیدایش و رشد تمدن معاصر خود استفاده کنند، ولی خود ایرانی‌ها نتوانستند؟ و زمانی که غربی‌ها در دوران معاصر به پیشرفت‌های علمی رسیدند، چرا ایرانیان، همانند آنها، نتوانستند از این علوم بهره بگیرند؟

بنابراین اولاً این فرضیه درست نیست که غربیان از دستاوردهای علمی ایرانیان برای پیدایش و رشد تمدن خود بهره گرفتند. ثانیاً، علل پیدایش تمدن معاصر غرب، علوم نبود. این اشتباهی است که محققان دیگر نیز دچار آن شده‌اند (نک. فصل ۱۲). ثالثاً، اوج شکوفایی اندیشهٔ علمی در ایران پس از غلبهٔ کامل اعراب رخ داد. با هجوم و سلطهٔ مغول‌ها که ساختار اقتصادی و تولیدی ایران را نیز نابود کردند، این ایستایی و تخریب به‌طور بارزی نمایان شد. ولی با پیدایش صفویه، که ایران یگانگی ملی خود را بازیافت و رونق اقتصادی نیز به‌وجود آمد، روند رشد علم تغییری نسبی کرد، ولی به ابعاد پیشین خود بازنگشت. این تاریخ آغاز پیدایش تمدن معاصر غرب است.

بنابراین استدلال آنان که فکر می‌کنند اگر اعراب به ایران حمله نکرده بودند و اسلام به ایران نیامده بود و روند رشد تمدن ساسانیان که یکی از دو یا چهار تمدن بزرگ آن‌زمان یعنی روم، چین و هند بود، ادامه می‌یافت، امروز ایران یکی از ابرقدرت‌های جهان می‌بود، درست نیست. در نادرستی این ادعا باید گفت که کدامیک از این چهار تمدن بزرگ کهن، یا

۱. علی میرفطروس، پیشین.

حتا کدامیک از تمدن‌های بیست و چهارگانهٔ کهن، آن‌طور که آرنولد توین‌بی،[1] مورخ انگلیسی، از آنها نام می‌برد و آثار آنها باقی است، توانستند روند رشد خود را ادامه دهند که ایران بتواند؟ اگر علت افول تمدن ایرانی اسلام بود، این عامل در تمدن‌های دیگر یا وجود نداشت و یا اگر هم بود بسیار فرعی و ناچیز بود. بنابراین چرا آن تمدن‌ها نتوانستند دوام بیاورند؟ باید به‌دنبال عوامل رشد تمدنی گشت که سرشت آن با تمدن باستان متفاوت است. شکل و محتوای تمدن معاصر غرب از همان قماش تمدن باستان نیست. این‌ها نتایج دو انقلاب اجتماعی متفاوت‌اند. اولی نتیجهٔ انقلاب کشاورزی و دومی انقلاب سرمایه‌داری. اگر برای پیدایش انقلاب اول سرزمین‌های تمدن باستان مساعد بودند، برای انقلاب دوم، یعنی پیدایش سرمایه‌داری، این سرزمین‌های و جوامع آمادگی مشابه غرب را نداشتند.

باید از آنان که می‌اندیشند ایران (شرق به‌طورکلی) در این دوران با رشد غرب مواجه شد و این‌بار عامل جدید، یعنی رشد غرب (استعمار) باعث عقب‌ماندگی شرق گردید، پرسید به‌راستی چه رشدی در قرن ۱۶ در غرب به‌وجود آمده بود که توانست مانع رشد شرق شود؟ مسلماً رشد غرب در قرن شانزدهم در مرحلهٔ اولیهٔ خود بود و اگر بپذیریم که استعمار مانع رشد شرق شد، این فرض دربارهٔ جامعهٔ ایران که هیچ زمانی مستعمرهٔ غرب نبود، صادق نیست. در زیر چگونگی نقش استعمار در عقب‌ماندگی ایران تشریح می‌گردد.

نقش استعمار در عقب‌ماندگی ایران

در زمانی که غرب در قرن شانزدهم میلادی پا به عرصهٔ رشد تمدن معاصر خود گذاشت، ایران هنوز از غرب عقب‌تر نبود. جدا از عوامل رشد آنها، عامل جدیدی از این مقطع وارد معادلات رشد غرب و عقب‌ماندگی شرق به‌طورکلی و ایران به‌طور مشخص شد. این عامل جهانی‌شدن مبادله بود. غرب یا شرق کدامیک، برای شرایط جدید آماده‌تر بود؟ واقعیت این است که حیات و رشد سرمایه‌داری به جهانی‌شدن آن وابسته بود و اقتصاد کشاورزی هدفش تأمین نیازمندی‌های محلی بود. در حالی‌که غرب وارد این مرحله شده بود، در ایران

1. Arnold Toynbee, A Study of History, Vol. VIII, New York: Oxford University Press, 1963.

خبری از سرمایه‌داری نبود. سرمایه‌داری مجبور بود که عرصهٔ مبادلات خود را به دورترین نقاط جهان بگستراند و همین امر رشد و قدرت روزافزون آن را ضمانت می‌کرد.

جهانی‌شدن مبادلات پدیدهٔ استعمار را به‌وجود آورد. از این پس رقابت برای کسب سود بیشتر سرلوحهٔ کار غرب قرار گرفت. شرق با این پدیده تقریباً بیگانه بود. هرقدر غرب رشد می‌کرد، ایران در مقابل قدرت آن، به‌طور نسبی، ناتوان‌تر می‌شد. چرا چنین بود؟

عامل نفوذ استعمار در ایران این نبود که آنها جلوی اندیشیدن ایرانی‌ها را بگیرند، یا اجازه ندهند که ما ماشین بخار بسازیم و یا منابع جدید انرژی را کشف کنیم. شرق و غرب بر دو ساختار متفاوت استوار بودند. ساختار شرق، ازجمله ایران، متمرکز و ساختار غرب پراکنده بود. این هردو از دو نوع مالکیت بر زمین ناشی می‌شد. مالکیت دولتی و جمعی در ایران و مالکیت خصوصی فئودالی در غرب. براساس مالکیت دولتی شاه خود را مالک‌الرعایا می‌دانست (یعنی ملک و رعیّت همه سلطان را). در غرب هزاران فئودال‌نشین ریز و درشت صاحب املاک خصوصی و قوای نظامی خود بودند.

در روند مناسبات عصر جهانی‌شدن مبادلات، همین ساختار موجبات رشد بیشتر غرب و عقب‌ماندگی ایران را فراهم ساخت. غرب به‌دنبال پراکندگی ثروت از یک‌سو و میراث قوانین روم از سوی دیگر به تقسیم قدرت سیاسی رسید و شرق به‌دنبال تمرکز ثروت از یک طرف و میراث سنت دینی از طرف دیگر که نهایتاً حکومت را مشیت الهی می‌دانست به استبداد فردی رسید. در غرب قدرت شاه به‌دست مالکان فئودال و پس از آن بورژوازی کنترل می‌شد. در ایران قدرت حکام محلی به‌دست شاه اداره می‌شد. قدرت و ثروت شاه در غرب محدود و مشخص و در ایران نامشخص بود. او به‌هرجایی که اراده می‌کرد دست می‌انداخت. در غرب فئودال‌ها مالک قلات خود بودند. در ایران شاه ملک ری و خراسان را به این و آن می‌بخشید و اگر او را خوش نمی‌آمد ازو پس می‌گرفت و به شخص دیگری می‌داد و یا حتی فراتر از این بخشش‌های شاهانه، در ایران گاهی «امیرالامراء یا خلیفه وزیر را مصادره می‌کردند. گاه خلیفه امیری را به امیر دیگر می‌فروخت: از او پولی می‌گرفت و به او اجازه می‌داد که آن را به اضافه هر مبلغی دیگر که بتواند از آن امیر به مصادره بستاند.»[1]

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، ایران، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۶۸، ص ۴۸۳.

به‌هرحال در عصر مبادلات جهانی، ایران از طریق پادشاهان مستبد که خود را مالک ملک و بوم می‌دانستند با حکومت‌های قانونی، کنترل‌شده، یا بنگاه‌های خصوصی غربی وارد معامله می‌شد. در غرب منافع یک دولت قانونی از طرف نمایندگان آن و یا یک بنگاه خصوصی و در ایران شاه یا وزیران او به نمایندگی از طرف کلیت جامعه، بی‌آنکه کنترلی در اراده و تصمیم او باشد، وارد این مبادلات می‌شدند. آنچه مهم‌تر بود نه منافع یک ملت، بلکه منافع گروهی از نخبگان سیاسی و در رأس آن شاه بود. در چنین شرایطی نفوذ عامل استعمار بسیار تعیین‌کننده بود. خریدن شاه یا ایادی او و یا هر دو، بسیار ساده بود. اینچنین بود که جامعهٔ ایران در گرو ساختار تاریخی خود، در عصر مبادلات جهانی، یا دقیق‌تر بگوییم، گسترش روزافزون مبادلات جهانی و رقابت‌های مالی، بازنده بود. والر اشتاین معتقد است که حکومت‌های زمین‌دار در کشورهای عقب‌مانده (پیرامونی) تمایل بیشتری برای ایجاد رابطه با کشورهای غربی دارند تا بورژوازی محلی، زیرا آنها می‌خواهند با ایجاد رابطه با آنها راه را برای فروش کالاهای خود به آنها و خرید کالاهای لوکس غربی فراهم کنند، در حالی‌که بورژوازی رقیب آنها خواهد بود. عامل دیگری که این ارتباط را نزدیک می‌کند قدرت نظامی نیروهای غربی است که حکومت‌های عقب‌ماندهٔ جوامع پیرامونی خواستار دریافت حمایت آنها در مقابل قدرت‌های محلی و مردم‌اند. برای مثال باید به نقش دول غربی چون روس و انگلیس در مقابله با خواست مردم ایران در جنبش مشروطه توجه کرد. حکومت‌های جوامع مرکزی نیز برای تضعیف رقبای خود، یعنی بورژوازی محلی جوامع عقب‌مانده، ترجیح می‌دهند که دولت‌های زمین‌دار این جوامع را تقویت کنند.[1]

استعمار نیاز نداشت که به‌طور مستقیم مانع رشد تکنولوژی در ایران شود. سیستم سیاسی و اقتصادی ایران خود اجازهٔ رشد و پرورش خلاقیت‌های ایرانیان را نمی‌داد، اذهان عمومی در شرایط تمرکز قدرت یا توسط سلطان مستبد و یا شیوخ متحجر کنترل می‌شد. این‌دو نهاد خود را مرکز تمام دانستنی‌های عالم می‌دانستند و مناسبات سنتی قدرت به آنها فرصت می‌داد که بر سرنوشت جامعه کنترل داشته باشند. تنها شکستن این مراکز قدرت

1. Immanuel Wallerstein, The Rise and Future Demise of the Capitalist World Economy, in Stephen K. Sanderson, Sociofogical Worlds, Roxbury Publishing Co., 1993, PP. 50,63.

می‌توانست زمینهٔ رشد فکری و مادی را در ایران فراهم آورد، که آن نیز محال بود. در غرب این سیستم با رشد بورژوازی شکسته شد.

در غرب «بورژوازی ده را تابع سیاست شهر ساخت. شهرهای کلان به‌وجود آورد، بر تعداد نفوس شهر نسبت به نفوس ده به میزان شگرفی افزود و بدین‌سان بخش مهمی از اهالی را از بلاهت زندگی ده بیرون کشید. به‌همان شیوه که ده را تابع سیادت شهر ساخت کشورهای وحشی و نیمه‌وحشی را نیز وابسته کشورهای متمدن و ملت‌های فلاحت‌پیشه را وابسته ملل بورژوا و خاور را وابسته باختر نمود.»[1]

هر قدر تمدن غرب بیشتر رشد کرد، ایران به تکنولوژی و سرمایهٔ آنها وابسته‌تر شد و آنها به بازار و مواد خام ایران علاقه‌مندتر شدند. در روند این مبادله و انقلاب صنعتی و علمی مورد نیاز سرمایه‌داری، ایران از صحنهٔ رقابت خارج شد و فقط به‌حد مبادلهٔ کالا، آن‌هم به‌گونه‌ای نامتوازن، بسنده کرد.

نتیجه‌گیری

از این داده‌ها می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر صرفاً اسلام عامل عقب‌ماندگی ایران بود، ما نمی‌بایست به شکوفایی علمی سده‌های دوم تا ششم می‌رسیدیم. اگر حملات قبایل دیگر عامل اصلی عقب‌ماندگی ایران بود، چرا از قرن ۱۶ به‌بعد که حمله‌ای در مقیاس پیشین رخ نداد، پیشرفتی حاصل نشد. و سرانجام چرا غرب که تا این زمان از شرق پیشرفته‌تر نبود با یک جهش انقلابی به تمدن بزرگی دست یافت. آیا نباید نتیجه گرفت که با وجود بیان واقعیت‌هایی از ویژگی‌ها و عوامل درگیر در عقب‌ماندگی ایران دلیل اصلی تفاوت شرق و غرب را باید در رشد یکتای بورژوازی در غرب و عدم پیدایش آن در ایران، نه وجود عواملی چون اسلام یا حملات قبایل همسایه دانست؟ رشد مناسبات سرمایه‌داری در غرب بدون فلسفهٔ عقلی، یعنی علم ممکن نبود. و این امر تفاوتی دیگر، این‌بار در عرصهٔ ذهنی، بین ایران و غرب به‌شمار می‌رود.

۱. مارکس و انگلس، *مانیفست حزب کمونیست*، متن فارسی، چاپ پکن، ۱۳۷۵، ص ۴۱. (نظر غرب‌محوری نویسندگان مورد تأیید من نیست)

چرا فلسفهٔ عقلی در ایران رشد نکرد؟

«و اگر همه مردمان در دنیا کارها آن کنند که ضدّ کارهای عقلی بود، در عالم تباهی پدید آید و تباه شدن حرث و نسل بود، و باطل گردد نظام عالم کی بدانست شرف و زینت و خرمی عالم.»

کشف‌المحجوب، ابویعقوب سجستانی[1]

فلسفه تراوش ذهن انسان است، ولی انسانی که در شرایط مشخص اقتصادی ـ اجتماعی‌ای زیست می‌کند که از یک‌سو باعث می‌شود تا نیازی بلافصل به صرف توان فکری و فیزیکی برای تولید مواد غذایی نداشته باشد و از سوی دیگر، مناسبات اقتصادی ـ اجتماعی نیاز به تفکر فلسفی و فرآورده‌های خلاق ذهنی انسان داشته باشد. انسانی که پذیرفته باشد همه چیز، از جمله سرنوشت او پیشاپیش تعیین شده است و دنیای فیزیکی او نیز از حیطهٔ نقل و انتقالات حسی او تجاوز نمی‌کند، بعید به‌نظر می‌رسد که دست‌مایه‌ای فلسفی خلق کند. به‌همان ترتیب، انسانی که پذیرفته باشد که پادشاه پدر ملت است و موقعیت شاه و رعیت ثابت و مشیت الهی است، نیازی به چالش ذهنی برای تولید بدیل‌های ممکن و بهتر حکومتی ندارد. و انسانی که به حداقل تولید معاش طبیعی خو گرفته باشد و هر چه در دسترس اوست را روزی (سهم) خود بداند، نیازی برای تلاش بیشتر احساس نمی‌کند. در چنین بستر اجتماعی و فرهنگی، خلاقیت‌های فکری و ذهنی فراتر از رشد جامعه و فهم و شعور اجتماعی محکوم به فناست. به‌ویژه اگر نهادهای قدرت جامعه از جمله دولت و دین با تحولات فکری نوین در تضاد قرار گیرند، پس زدن خلاقیت‌های نوین ساده‌تر انجام می‌گیرد. کافی است تقابل‌های ذهنی و فرهنگی یک قرن اخیر جامعهٔ ایران را در زمینه‌های آموزشی، به‌ویژه تحصیل زنان، تکنولوژی و اقتصاد و سیاست نوین در نظر بگیریم تا به ابعاد تاریخی این‌گونه مقابله‌های ذهنی بهتر پی ببریم.

هدف این بخش توضیح دلایل عدم رشد فلسفهٔ عقلی در ایران است. در تاریخ پیش از اسلام، آثار مشخصی که دال بر وجود آثار فلسفی مستقل در ایران باشد، دیده نمی‌شود.

۱. ابویعقوب سجستانی، *کشف‌المحجوب*، با مقدمه به زبان فرانسه به قلم هانری کربن، کتابخانهٔ طهوری، تهران، ایران، ۱۳۶۷، ص ۹۴.

سوای اثرات حکمت هندی، آثار علمی و فلسفی این دوره متأثر از یونانیان و عمدتا ترجمه‌هایی از زبان یونانی و سریانی به پهلوی است. با ورود اسلام به صحنهٔ تاریخ ایران درگیری‌های ایدئولوژیک و فلسفی وسیعی آغاز گردید. به‌دلیل غلبهٔ سیاسی اسلام، این درگیری‌های فکری یا در چارچوب اسلام و یا در حاشیهٔ آن، ولی با برداشت‌های دینی بود. اما در کنار آن محافل فلسفی غیردینی نیز تشکیل شد که هیچیک نتوانستند همانند یونان، (و حتی با توجه به تجربه و دسترسی به منابع فلسفی و علمی یونان) به یک جریان مستقل فلسفی بدل شوند و مرکز و معیاری برای داوری در مسائل انسانی و اجتماعی قرار گیرند. غرض از مستقل، استقلال از تعابیر دینی و یا نفوذ دین است. بسیاری برآنند که علت این امر را سلطهٔ دینی اسلام بدانند. پرسش اساسی و پایه‌ای این است که چرا تفکر فلسفی در دین آمیخته می‌شد و همانند یونان رشد مستقل نمی‌یافت. شک نیست که علمای آن روز تنها می‌توانستند از طریق شرکت در امور دینی و حکومتی، مانند آموزش، قضاوت و اجرای مناسک دینی امرار معاش کنند وگرنه در فقر به‌سر می‌بردند. بنابراین اهل علم و فلسفه مجبور می‌شدند که به تفکر خود رنگ دینی بزنند و آن را شرع‌پسند جلوه دهند. ولی چرا این وضعیت در مورد یونان صادق نبود. دلیل این امر را در مورد یونان در فصل اول توضیح داده‌ام و از قول احسان یارشاطر اضافه کنم که ***برخلاف ایران و دیگر سرزمین‌های خاور میانه که پیامبران مبعوث و پادشاهان منصوب الهی بودند «یونان باستان نه جایگاه پیامبران بود و نه زادگاه پادشاهان نامدار.»***[1] در عبارتی کوتاه می‌توان گفت در یونان دولت دینی حاکم نبود، و شیوهٔ زندگی اجتماعی فراتر از حد مناسبات کشاورزی و با تجارت و صنعت درآمیخته بود. دلیل عدم پیدایش دولت دینی را هم در وضعیت ویژهٔ اقلیمی در رشد بازرگانی و مناسبات شهرنشینی دانستیم. این تفاوت را می‌توان علت پایه‌ای تمدن شرق و غرب دانست که ویژگی‌های آن را در فصول پیشین تشریح کرده‌ام. گذشته از این تفاوت اساسی، تحقیق پیرامون تلاش‌هایی که برای رشد فلسفهٔ عقلی در ایران انجام گرفت و ناموفق ماند، ضروری است. در آغاز باید یادآوری کنم که این تلاش‌ها، که بسیار متلاطم بوده است، از اوایل سدهٔ

۱. احسان یارشاطر، «مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام»، *ایران‌نامه*، سال ۱۷، شمارهٔ ۲، ۱۳۷۸، ص ۱۹۵.

اول هجری تا اوایل قرن ششم ادامه داشت. پس از آن جامعهٔ ایران از این نظر دچار رکود فکری و اجتماعی مفرطی شد که تا قرن اخیر ادامه یافت. به عبارت دیگر دین سنتی و محافظه‌کار به‌صورت بخش جداناپذیر حکومت باقی ماند. این ترکیب ـ دین و حکومت ـ اساس عقب‌ماندگی فلسفهٔ عقلی در ایران بوده است. غلبهٔ دین دولتی نیز ناشی از وضعیت معیشتی جامعه بود که در فصول پیش توضیح داده‌ام.

اصولاً تفکر عقلی با مناسبات کشاورزی و غلبه بر شهر خوانایی ندارد. این تفاوت را می‌توان اینطور توضیح داد که در جوامع کشاورزی، خردگرایی و تفکر عقلی ذاتاً خطرناک به‌حساب می‌آید،[1] زیرا نمی‌تواند مشروعیت حکومت ارثی و قدرت استوار بر سنت و اعتقادات دینی و تحمیلی را بپذیرد. تفکر عقلی، نوع حکومت را براساس تفکر عملی و کاربردی، مورد آزمون قرار می‌دهد. حکومت کشاورزی بر قوای نظامیان جنگجو استوار است، در حالی‌که خردگرایی بر توان فکر و عقل انسانی متکی است و با اصل ارثی بودن حکومت یا سنتی بودن آن در تضاد قرار می‌گیرید. بنابراین حکومتی که بر دو اصل ارث و سنت استوار باشد، صاحبان تفکر و تعقل (فلاسفه) را تحمل نمی‌کند، مگر آنکه آنها در خدمت قدرت او قرار گیرند. تفکر خردگرایانه توسعهٔ جامعه را در حوزهٔ ارادهٔ انسانی و امکانات طبیعی و اجتماعی می‌داند. احتمال آنکه صاحب خرد عقلی در جامعهٔ کشاورزی از میان برداشته شود به مراتب بیشتر از آن است که مورد حمایت حکمران قرار گیرد.

دوگانگی در فلسفهٔ ایرانی

در فصل اول کتاب دلایل رشد فلسفهٔ عقلی در یونان و به‌طور غیرمستقیم عدم رشد آن در ایران توضیح داده شد. نشانه‌هایی از رشد فلسفهٔ عقلی در ایران در سده‌های دوم تا چهارم هجری پیدا شد، ولی دوام نیافت. این سرچشمه می‌توانست از بطن خود جامعه باشد و یا از تمدن‌های دیگری وارد شده باشد. آنچه مورد نظر است عدم تداوم آن در ایران و به انحراف رفتن آن است. من بر این باورم که عدم رشد فلسفهٔ عقلی در ایران ریشه در وضعیت اقلیمی شرق داشت. این وضعیت در فصول پیشین تشریح گردید. در اینجا فقط به

۱. دانیل شیرات، پیشین.

چگونگی ارتباط این دو پدیده، یعنی عدم رشد فلسفهٔ عقلی و وضعیت اقلیمی می‌پردازم.

در ایران فلسفه به عرفان آلوده شد و از فردگرایی فاصله گرفت.[1] دلیل بلافصل این امر، ادغام حکومت و دین بود. در فصول گذشته دلایل ادغام اقتصاد و سیاست را توضیح دادم. فلسفهٔ عقلی هم سیاست استبدادی و هم دین را به چالش می‌طلبید. در آغاز پیدایش فلسفهٔ عقلی در ایران هنوز این تضاد روشن نگردیده بود، تا حدی که حکومت نیز از پیدایش آن حمایت می‌کرد. استبداد حکومتی نیاز به تعبد دینی داشت، نه تعقل فکری. تعبد دینی هرجا در می‌ماند از قدرت سیاسی یا فشار توده‌ای (عوام) استفاده می‌کرد.[2] فلسفهٔ عقلی با تعبد بیگانه است. حکومت به‌عنوان نهاد کنترل قدرت و تعیین مناسبات میان انسان‌ها اگر بر پایهٔ تعقل قرار گیرد به تساوی حقوق می‌رسد. (تساوی حقوق را نباید با تساوی انسان‌ها یکی شمرد). نهاد دین نیز به‌عنوان مکانیزم تعیین اخلاق جامعه، یا مناسبات حقوقی مبتنی بر اخلاق نیز وضعیت مشابهی دارد. دستگاه دینی اگر بر بی‌عدالتی حاکم باشد به تعبد می‌رسد و برای حفظ تعبد نیازمند قدرت استبدادی است. فلسفهٔ عقلی این هردو را به چالش می‌کشید.

در برابر این چالش مراکز قدرت حکومتی و دینی دست به سرکوب و خشکاندن ریشهٔ این چالش زدند تا قدرت و منافع خود را حفظ کنند. در برابر این سرکوب عمدتاً دو واکنش پیدا شد. یکی رهاکردن فلسفهٔ عقلی و دیگری مقابله در لباس دین با تعبیری متفاوت. نوع اول در عرفان یا فلسفهٔ دینی فرو رفت و یا تسلیم قدرت شد و نوع دوم به‌صورت نهضت‌های مقابله و مقاومت درآمد، مانند ناصر خسرو و نهضت اسماعیلیان. این نهضت‌ها برای بسیج توده‌ها راهی جز روش عامه‌فهم دینی نداشتند. بنابراین برای توجیه مقاومت در برابر دستگاه دینی و حکومتی که خود را نمایندگان خداوند روی زمین می‌انگاشتند، خود متوسل به تفسیر جدید و مبارزه‌جویانه‌ای از مذهب می‌شدند. دستگاه دین ـ دولتی نیز برای مقابله با این افراد، نهضت‌های مقاومت و مخالفت آنها را با برچسب زندیق تخطئه

۱. این آگاهی را من از آثار فلسفی محمدرضا فشاهی و آرامش دوستدار فراگرفته‌ام که در این کتاب از نوشته‌های آنها به‌کرات یاد کرده‌ام.

۲. نک. سرنوشت ابن‌رشد در کتاب *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، نگارش حنا الفاخوری و خلیل‌الجر، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، کتاب زمان، چاپ دوم، سال ۱۵۸، ص ۶۲۹.

می‌کرد. نتیجهٔ این تقابل شکست گرایش عقلی بود. کلمهٔ زندیق که معرب شدهٔ «زندیک» از ریشهٔ «زند» به معنای تفسیر است، به کسانی اطلاق می‌شد که در برابر دستگاه‌های دینی و حکومتی غالب مقاومت می‌کردند و از دین تفسیر دیگری ارائه می‌دادند که با تفسیر نسبی رایج و حاکم مغایر بود. به‌طوری‌که کلمهٔ زندیق اندک اندک به معنای کافر و کسی‌که سزاوار کیفر است، درآمد.[1] کلمهٔ زند در اساس نام کتاب مزدک است که پیروان مزدک نام این کتاب را برخود نهادند.[2]

بنابراین زندیق یا زندیک یعنی کسی که به نقد دین می‌پردازد، از جانب دین‌داران رسمی و حکومتی مورد آزار و نابودی قرار می‌گرفت. این تفاسیر معمولاً عقل‌گرا بودند، امّا دلیل عدم رشد فلسفهٔ عقلی در ایران را باید در جایگزینی دین در جایگاه فلسفه در وضعیت سلطهٔ استبداد شرقی دانست. در استبداد شرقی، دین و حکومت دو روی یک سکه‌اند و این ترکیب ناشی از وضعیت اقلیمی این سرزمین‌ها از جمله ایران بوده است. فلسفه، آن‌چنان‌که در فصول اولیه توضیح داده شد، در جستجوی یافتن پاسخ به پرسش دانش، کردار و حکومت است. در جوامعی که استبداد شرقی حاکم بود و دین و حکومت درهم ادغام گردیده بود، پاسخ این پرسش‌ها پیشاپیش از طرف دستگاه قدرت داده شده بود و نیازی به تفکر انسانی باقی نمی‌ماند. فلسفهٔ اسلامی تفحص و جستجوگری در چارچوب اصول دین را مجاز می‌شمارد. بنابراین به‌جای فلسفهٔ عقلی، علم کلام پیدا شد.

بررسی‌های مختلف نشان می‌دهد که اندیشهٔ اسلامی فی‌النفسه تعقل‌گرا نیست. تلاش

۱. احسان طبری، *برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران*، از انتشارات ح.ت.ا.، ۱۳۴۸، صص ۱۶۴-۱۵۸.

۲. آرتور کریستن سن، *سلطنت قباد و ظهور مزدک*، ترجمهٔ احمد بیرشک، کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۷۴، ص ۸۰.
کریستن‌سن از قول مسعودی در کتاب *التنبیه* می‌نویسد: «به زمان پادشاهی قباد مؤبدی مزدک نام اوستا کتاب مقدس زردشتیان را تفسیر کرد، و برای آن به معنایی باطنی مخالف معنی ظاهری آن قائل شد، و او اولین کسی است که در مذهب زردشت به تغییر و تفسیر صورت ظاهری متون پرداخت. این مرد بانی آیین مزدکیان بود.»
کریستن‌سن از قول خوارزمی نیز چنین اضافه می‌کنند: «مزدک مردی بود که در زمان پادشاهی قباد ظهور کرد. او موبدان موبد بود، یعنی قاضی‌القضاة پیروان آیین مغان. زن و خواسته را بین مردمان مشترک می‌دانست، و کتابی آورد به نام زند (تفسیر) که در آن اوستا کتاب مذهبی مغان، را که زردشت را پیغمبر خود می‌دانند تفسیر کرده بود؛ پیروان مزدک نام این کتاب را برخود نهادند و خود را «زندیک» نامیدند؛ این لفظ را بعدها معرب نموده زندیق نوشتند و به «زنادقه» جمع بستند.»

انان که برای نشان دادن این ویژگی در اسلام به نظریات معتزله[1] مراجعه می‌کنند، درست به‌نظر نمی‌رسد، زیرا ریشهٔ نظرات عقلی معتزله نه از تفاسیر متون اسلامی، بلکه خارج از این متون به‌کار گرفته می‌شد. مونتگمری وات، اسلام‌شناس اسکاتلندی، می‌نویسد که «از خدمات برجسته معتزله همانندسازی مجموعه‌ای از اندیشهٔ اسلامی با عقاید و روش‌های بحث یونانی بود.»[2] معتزله از لحاظ فکری تحت تأثیر اندیشهٔ یونانی‌ها قرار گرفته بود، به‌همین دلیل مشتاقانه به خواندن کتاب‌های یونانی پرداختند. امّا واقعیت این است که استفادهٔ معتزله از عقاید یونانی با هدف به‌کارگیری آن در جدل علیه مخالفان فکری خود بود که آنان نیز با شیوهٔ استدلال یونانی‌ها آشنا بودند. معتزله تحت تأثیر شیوهٔ بحث کردن مسیحیان، تلاش کردند که از آن علیه مخالفان خود در درون گروه‌های اسلامی بهره بگیرند، نه آنکه فلسفهٔ عقلی یونانی را جای سنن اسلامی بگذارند، یا آن را در اسلام وارد کنند و یا حتی آن را در اسلام بیابند. به‌نظر می‌رسد که مسیحیان از طریق شیوه‌های استدلالی یونان بر تفکر دینی مسلمانان، از جمله طرح مسائل مشخصی چون مخلوق نبودن قرآن اثر می‌گذاشتند. مسیحیان نیز خود برای چالش با مسلمانان به شیوه‌های فلسفهٔ عقلی یونان گرایش یافتند در حالی‌که پیش از این، با آن مخالفت می‌کردند.

بنابراین معتزله دربارهٔ مسائل مورد اختلاف خود با مسلمانان از روش مشابهی علیه مخالفان مختلف خود، استفاده می‌کردند. وات معتقد است که اندیشهٔ عقلانی یونانی بر فلسفهٔ دینی اسلام اثر گذاشت. مخالفان معتزله (اشاعره) نیز به‌دلیل آشنایی با این روش آن را به‌کار می‌بردند.[3] برای مثال همین روش را اشعری که از معتزله‌های تجدید نظر کرده بود، علیه خود معتزله به‌کار گرفت.

نقد یک نظر:

اما در این‌باره که آیا فرهنگ ایرانی سازنده و حامل تفکر علمی و عقلی است، می‌توان حداقل به دو نمونهٔ متضاد برخورد کرد. نخست آنکه فرهنگ ایرانی را منبع و مأخذ پیدایش علم، تا سطح منبعث دانستن رشد علمی و فلسفی غرب بر آن دانست، که من چند نمونه از

۱. به فصل بعد مراجعه شود.

2. W.M.Watt. The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh University Press, 1973, p. 249.

3. Ibid.

آن را در فصول پیشین تشریح کردم و در اینجا به نمونهٔ دیگری اشاره خواهم کرد. دوّم برخورد متضادی است که نسبت به فرهنگ ایرانی وجود دارد و آن را فاقد بارآوری لازم می‌شمارد. هردو دیدگاه معتقدند که اسلام عامل بازدارنده‌ای در رشد و پرورش فرهنگ علمی و عقلی ایرانی بوده است. به‌طوری‌که می‌توان نتیجه گرفت اگر اسلام به ایران نیامده بود، فرهنگ ایرانی و به‌دنبال آن جامعهٔ ایران به رشدی حتی فراتر و سریع‌تر از غرب می‌رسید.[1] در زیر به این دو نمونه اشاره می‌شود.

علی میرفطروس در کتاب ***دیدگاه‌ها*** با تکیه بر این امر که «نخستین بنیاد راسیونالیسم (عقل‌گرایی) در فلسفه به‌وسیله متفکران ایرانی (معتزله) پی‌ریزی شد.»[2] اضافه می‌کند که «اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا و دیگران سهم بزرگی در تاریخ فلسفه غرب داشته است،»[3]... و به‌دنبال این مطالب فهرستی نسبتاً طولانی از متفکران ایرانی را نام می‌برد که بین سده‌های سوم تا پنجم هجری می‌زیسته‌اند. در مقایسهٔ این دوره با دوره‌های دیگر درمی‌یابیم که در دورهٔ سلطهٔ مغولان، یعنی از سدهٔ هفتم به بعد با چهره‌های نادری از اندیشمندان ایرانی برمی‌خوریم. دلیل این دوگانگی چیست؟ و اصولاً دلیل پیدایش موج نوینی از اندیشه‌های علمی و فلسفی پس از غلبهٔ اسلام، از جمله در عصر خلفای اسلامی و حکام ایرانی‌تبار اسلام پناه، چه بوده است؟ و دلیل خاموشی نسبی دورهٔ پس از آن چیست؟ زیرا به‌زعم این دیدگاه‌ها اسلام مانع اصلی پرورش فکری ایرانیان بوده است.

دلایل پیدایش و رشد موج نوینی از اندیشه‌ورزی ایرانیان پس از سلطهٔ اسلام در فصول دیگر تشریح شده است، ولی مختصر آنکه اسلام کاتالیزی بود که میان چند تمدن بزرگ آن زمان مانند بیزانس، ایران مصر و هند ارتباط برقرار کرد. از نظر اقتصادی نیز جهان اسلام

۱. میرفطروس، پیشین.

۲. میرفطروس، پیشین.

۳. علی میرفطروس، «*دیدگاه‌ها: گفت‌وگو با علی میرفطروس درباره تاریخ و تاریخ اجتماعی ایران، بنیادگرایی اسلامی، انقلاب اسلامی ایران*»، *ادبیات و شعر امروز، حلّاج* و...، به‌همت بهروز رفیعی، چاپ دوم، انتشارات نقد نیما، ۱۹۹۷، ص ۷۰. شجاع‌الدین شفا، خمیرمایهٔ معتزله را مانوی می‌داند. او اضافه می‌کند که «اندیشه‌های مانوی، بعداً سنگ زیربنای مکتب عرفان ایران شد که اساس فکری آن رابطه دوستانه و حتی عاشقانه انسان با پروردگار شد.» وی نتیجه می‌گیرد آنچه به‌عنوان عرفان اسلامی نامیده می‌شود زادهٔ اندیشه ایرانی است. (نک. شفا، *تولدی دیگر*، پیشین، ص ۴۶۸). البته براساس تفکر تعصب‌بار، شفا هر چه از دین و آیین و اندیشه را مثبت می‌یابد، ایرانی می‌خواند و یا به ایرانی نسبت می‌دهد و هر آنچه را زشت و ناپسند است را به عرب نسبت می‌دهد. این دیدگاه نیمی از واقعیت را بیان می‌کند.

بسیار غنی شد. به‌طوری‌که حکام قادر بودند مبالغی از درآمدهای جامعه را صرف مسائل غیرتولیدی (فکری ـ فلسفی) کنند. اندیشه‌های فلسفی ایرانیان در این دوره در چنین بستری رشد کرد. ریشهٔ تفکر و فلسفهٔ عقلی را نیز یونانیان از طریق تمدن بیزانس به ایران منتقل کردند. این رشد فلسفی (عقلی) با حاکمیت اسلامی به‌زودی درآمیخت و جریان معتزله را به‌وجود آورد که به‌سرعت با دستگاه دینی ـ حکومتی در تضاد افتاد و جریان مخالف خود، یعنی اشاعره را به‌وجود آورد. مدافعان سنت اسلامی (اشاعره) برای دوره‌ای از روش‌های منطقی مخالفان خود (معتزله) سود جستند. به‌طوری‌که روند رشد شیوه‌های استدلال منطقی، علی‌رغم مخالفت و سرکوب دستگاه دینی ـ حکومتی خلافت، تا دورهٔ غزالی و فخر رازی که اوج رشد فلسفهٔ اسلامی و تقابل فلسفه و دین است، ادامه یافت. از این‌پس چند عامل سبب شد تا جامعه وارد دورهٔ ایستایی فکری شود، نخست وضع بد اقتصادی، دوم سرکوب اندیشمندان و سوم درگیری‌های پی‌درپی میان حکام محلی و ناحیه‌ای در ایران و رقابت آنها برای پیوند دادن حکومت خود به خلفای اسلامی برای کسب اختیارهای بیشتر و پس از آن حملهٔ مغول‌ها به شدت بر وخامت اوضاع افزود و انفعال جای تقابل فکری و رشد اندیشه را گرفت. افزون بر آنچه گفته شد، حکومت قبایل ترک متعصّب که بی‌اندازه در رواج اسلام و قلع و قمع آزاداندیشان مصّر بودند نیز عامل بزرگی بود. آنها اسلام را به ایدئولوژی سلطهٔ قدرت مطلق خود بدل کردند. رشد و توسعهٔ علم کلام و ظهور متکلمان نافذالکلام و فتاوی آنها از تکفیر فلسفه از جمله عوامل مهم در خاموشی تفکر در ایران بوده است.

بنابراین ذات و سرشت ایرانی باعث نشد که دانشمندان بزرگی در جهان عرضه نشوند، بلکه شرایط اقتصادی ـ اجتماعی ناشی از مناسبات و پیوند جدید میان تمدن‌های بزرگ روز بود که جامعه را به‌صورت پرورشگاه فکری جدید درآورد. گروهی اسلام را عامل افول اندیشهٔ عقلی و علمی می‌دانند. گروه مخالف با استناد به شکوفایی ناگهانی علم و فلسفه در سده‌های دوم تا پنجم هجری / هشتم تا یازدهم میلادی، یعنی زمانی که اروپا در غفلت دوران قرون وسطا فرو رفته بود، اسلام را عامل رشد فکری می‌شمارند. به‌نظر من هیچیک از دو برداشت دقیق نیست، زیرا همه چیز را ذهنی می‌بینند.

اما نکتهٔ بعدی اینکه آیا واقعاً فلسفهٔ ایرانی ـ اسلامی سهم بزرگی در فلسفهٔ غرب داشته است؟ چنین نشانه‌ها و شواهدی وجود ندارد. اولاً فلسفهٔ عقلی ایرانی از فلسفهٔ یونانی ریشه گرفته است، و ایران پیش از آن صاحب فلسفهٔ عقلی نبود. ثانیاً فلسفهٔ آغشته به عرفان کسانی چون سهروردی و ملاصدرا هرگز نمی‌توانست پشتوانهٔ رشد و توسعهٔ فکری و مادی غرب باشد. آنچه غرب از نظر فلسفی از شرق بهره گرفت، بازپس گرفتن آثار فلسفهٔ عقلی یونان بود که در گذشته به زبان عربی ترجمه شده بود و متون اصلی آن به‌دنبال سلطهٔ ژرمن‌ها بر امپراتوری روم و پس از آن یورش کلیسای مسیحی بر این آثار، از بین رفته بود. بنابراین ریشهٔ تفکر عقلی نه ایرانی، بلکه یونانی بوده است.

این مسئله که آیا تفکر معتزله بنیاد فلسفهٔ عقلی دارد، نکته‌ای است درخور تعمق که به‌دلیل اهمیت آن در فصل بعد، به‌طور مفصل تشریح می‌شود، ولی مختصر آنکه معتزله نیز فلسفهٔ عقلی را از فلسفهٔ یونانی فراگرفته بود تا دین را عقلی کند. امری که نه ممکن بود و نه لازم و به‌همین دلیل با شکست مواجه شد.

اما در کنار این دیدگاه ایران ـ محوری، شاید لازم باشد نگاهی انتقادی به دیدگاه مشابه آن، یعنی نقد و نفی توان علمی فرهنگ ایران به‌دلیل آلودگی به دین بیاندازیم. دیدگاهی که باز اسلام را مانع اصلی رشد تفکر عقلی در ایران می‌داند و معتقد است که فرهنگ آلوده به دین ایرانی ذاتاً ضد عقل است چون ایرانی نیست. آرامش دوستدار در کتاب ***درخشش‌های تیره*** به فقر فرهنگ ایرانی ـ اسلامی می‌پردازد. وی معتقد است که آثار کسانی چون فارابی و ابن‌سینا چون به زبان فارسی نیستند، ایرانی به‌شمار نمی‌آیند، زیرا آنها تحت تأثیر فرهنگ اسلامی بوده‌اند. دوستدار می‌نویسد:

«کسانی چون فارابی و ابن‌سینا، یعنی نوابغ فکری ما، به بهترین وجه ثابت می‌کنند که ما نه بغرنج و پرسش می‌شناخته‌ایم و نه به اندیشیدن فلسفی راه یافته‌ایم؛ با «فلسفه»‌ای که ساخته‌اند و گفته‌اند. چرا؟ برای آن که اینها هر پرسشی را هنوز از اندیشه یونانی نگرفته در پندار و یقین اسلامی، مسخ ـ یعنی ناپرسیدنی، دینی ـ کرده‌اند.»[1]

۱. آرامش دوستدار، ***درخشش‌های تیره***، نقل از عبداله شهبازی، «دین و دولت در اندیشه سیاسی: نقدی بر آراء و دیدگاه‌های «بابک بامدادان»»، ***مطالعات سیاسی***، مؤسسهٔ مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، کتاب دوم، چاپ ایران، پاییز ۱۳۷۲، ص ۲۲۴.

این مطلب درست را اولاً دوستدار بی‌پشتوانهٔ عینی رها کرده است، ثانیاً با ارائهٔ تعریفی از فرهنگ ایرانی و برتری قائل شدن برای آن پایه‌های استدلال علمی را به‌کلی کنار می‌گذارد.

دوستدار چنین استدلال می‌کند.

«... آنچه از زبان فارسی برنیامده، و در پویش آن نبالیده، من آن را فرهنگ ایران اسلامی به‌معنای ویژهٔ فرهنگ ایران در اسلام نمی‌دانم.»[1] ایشان برای روشن‌تر شدن معیار ایرانی بودن و تفکیک آن از غیرایرانی اضافه می‌کند: «این میان محمدبن زکریای رازی را با وجود آنکه آثارش به عربی هستند، چون فکرش به‌طور اعم ضد دینی و به‌طور اخص ضد اسلامی‌ست، باید ایرانی بدانیم.»[2]

بنابراین کسانی چون فارابی و ابن‌سینا و دیگران، نه ایرانی، بلکه به جهان اسلام تعلق دارند. اگر ما بتوانیم اسلام را از ایران و فرهنگ ایرانی جدا کنیم می‌توانیم استدلال دوم ایشان را بپذیریم. ولی در مورد استدلال اول یعنی دلایل ایرانی خواندن رازی، اگر معیار ضد اسلامی و ضد دینی برابر با ایرانی است، آنگاه مشکل بتوانیم تعداد زیادی ایرانی، نه البته فیلسوف، پیدا کنیم. بخصوص اینکه ایشان دین را به نظام‌های «حتا دشمن دین» مانند جوامع سوسیالیستی یعنی هر نوع ایدئولوژی گسترش می‌دهد. این تعریف و این تفکیک اصل، ایرانی را پدیده‌ای استثنایی، خالص و خردگرا و ضد دین می‌شناسد. چنین واقعیتی، حتی در خیال نیز وجود ندارد. دوستدار، فارسی‌نویسی و فارسی‌اندیشی را میزانی برای ایرانی بودن می‌شناسد. فارسی‌نویسی روشن است، اگر بتوانیم زبان خالص فارسی پیدا کنیم. ولی فارسی‌اندیشی را، که احتمالاً باید اندیشه‌ای برتر باشد، وگرنه امتیازی ندارد، نمی‌توان اندیشه‌ای ورای اندیشهٔ دیگران دانست. مگر آنکه به نژاد برتر ایرانی معتقد باشیم، که در آن‌صورت باید در کنار سایر «امتیازهای» ایرانی و ایرانیت به بایگانی سپرد، تا روزی که مدعیانش شواهد علمی و عملی آن را هم نشان دهند.

ولی این‌همه ویژگی مثبت به اندیشهٔ ایرانی دادن را خود دوستدار در جای دیگر کتاب

۱. از آنجایی که مطالب کتاب ***درخشش‌های تیره*** ابتدا به‌صورت مقالاتی انتشار یافت یا نقد شد، من در این‌جا از منابع مختلفی نام برده‌ام که در اساس یکی است.

۲. آرامش دوستدار، ***درخشش‌های تیره***، انتشارات خاوران، چاپ دوم، پاریس، ۱۳۷۷ / ۱۹۹۹، ص ۲۸.

خود و در نوشته‌های دیگرش نفی و نقض می‌کند. به‌طوری‌که او می‌نویسد باید دلایل این‌گونه تفکر را پرسید. اصولاً فرهنگ ما ایرانی‌ها عقیم است و برای اندیشیدن ساخته نشده است و آنچه به‌نام دانش و تفکر فرهنگی ما شناخته شده است، ریشه در برون دارد.[1] از دیدگاه جامعه‌شناختی پدیده‌ها چیزی جز واقعیت نیستند. تصویر غیرواقعی دادن از پدیده‌ای که نه وجود داشته و نه می‌تواند وجود داشته باشد برخوردی احساسی و غیرعلمی است. اگرچه دوستدار ریشهٔ عقیم بودن فرهنگ ایرانی را در اسلامی بودن آن می‌داند، ولی فرهنگ پیش از اسلام ایرانی نیز پدیدهٔ متفاوتی نبود. اگر اسلام به ایران نیامده بود یا دین زردشتی ادامه می‌یافت، یا مسیحیت بر ایران مسلط می‌شد، آنگاه می‌بایست دید که تفاوت چه بود. به‌نظر من تقریباً هیچ تفاوتی وجود نمی‌داشت، زیرا این فرهنگ نازا و غیرعقلی از بطن مناسباتی بیرون می‌آمد و به حمایت مناسباتی می‌شتافت که تاریخ ایران خوانده می‌شود و این تاریخ چیزی جز واقعیت‌هایی عینی و ذهنی که واقعاً رخ داده بوده و نمی‌توان گفت که قطعاً می‌توانست رخ ندهد، نبود. برای نمونه می‌توان به جوامع مسیحی‌نشین مشرق و جنوب نگاه کرد و یا با جوامع غیراسلامی در شرق مقایسه کرد، زیرا فرهنگ ایرانی چیزی جز فرآوردهٔ مناسبات معیشتی جامعه، روابط انسان‌ها، سیاست و دین متمرکز آن نبوده و نیست. دلایل تمرکز و ادغام دین و دولت را که به‌صورت اهرم بازدارندهٔ خلاقیت انسانیت درمی‌آید، باید در اقلیمی جستجو کرد که به‌طور نسبی جز این که هست نمی‌توانست نیازهای معیشتی مردمان این سرزمین پهناور و کم‌حاصل را فراهم سازد. البّته طرح این رابطه به معنای مطلق دیدن این مناسبات و رابطهٔ امکانات معیشتی و فرهنگ نیست، ولی در بعد تاریخی و از دیدگاه جامعه‌شناختی تطبیقی شرق و غرب این مناسبات با واقعیات عینی خوانایی دارد. واقعیت‌های اجتماعی نیز نیازمند توضیح عینی است. غرض از توضیح عینی رابطه‌ای دیالکتیکی است که بر بستر شرایط خاص، ایدهٔ انسانی تبلور مادی می‌یابد و به‌صورت منبع تغذیهٔ هنجارها و ارزش‌های زندگی مردم، رفتار آنها را نسبت به یکدیگر تنظیم می‌کند. باید دانست که چگونه این پرسش‌های ناپرسیدنی در ایران، چه پیش و چه پس از اسلام، شکل گرفت.

۱. آرامش دوستدار، همان، ص ۲۸.

امّا ایراد دیگری که می‌توان بر نظر دوستدار در زمینهٔ فرهنگ ایرانی وارد دانست، بینش فارس‌محوری در نوشتهٔ اوست. زیرا او زبان فارسی را برابر با ایرانی می‌گیرد و از نقش زبان‌های دیگر ایرانی غافل می‌ماند. نخست آنکه رابطهٔ زبان فارسی با ریشهٔ هندی و اروپایی آن بسیار ناپایدار بوده است و تنها نامی از آن برجا مانده است. دوم اینکه می‌توان از سه زبان فارسی باستان، میانه و جدید نام برد و به تفاوت‌های برجستهٔ آنها پرداخت.[1] چهارم و مهم‌تر از همه نادیده گرفتن نقش و موجودیت زبان‌های اقلیت‌های قومی و فرهنگی چون ترکی، کردی، بلوچی، لری و غیره است که عملاً به ناسیونالیسم افراطی فارس کمک می‌کند.[2] تمام این اقوام و زبان‌ها ریشهٔ کهن و تاریخی دارند و همواره بخشی از ایران بوده‌اند. تعریف ایران در محدودهٔ زبان فارسی نفی موجودیت ایران به‌عنوان یک مجموعه از اقوام و زبان‌هاست.

بنابراین، باید دید منظور او از زبان فارسی کدامیک از این زبان‌هاست.

همانگونه که محمد رفیع محمودیان نیز می‌نویسد: «نقد رادیکال دوستدار از فرهنگ و شیوهٔ تفکر ایرانی به نفی کامل فرهنگ ایرانی می‌انجامد.»[3] فرهنگی که او خود آن را در عین حال در برابر فرهنگ اسلامی مساوی با پیشرفت قرار می‌دهد. این امر دشواری دیگری بر ما تحمیل می‌کند که نخست فرهنگ در خلأ حاصل نمی‌شود و دوم اینکه با نفی فرهنگ ایرانی، از ایرانیت چه می‌ماند؟[4]

اگر قرار باشد که جریان ضد فلسفهٔ یونانی را در ایران دنبال کنیم، باید گفت که درواقع

۱. نک. پرویز ناتل خانلری، *تاریخ زبان فارسی*، ج ۱، باب دوم، تهران، نشر نو، ۱۳۶۶.

۲. نک. مصطفی وزیری در Iran as Imagined Nation: The Constraction of National Identity, New York: Paragon House, 1993.

وزیری در این اثر به نقد دیدگاه فارس‌محوری می‌پردازد و معتقد است که چنین برداشتی از پدیدهٔ ملت منبعث از فرهنگ غرب و غرب‌محوری است که نقش اقوام غیرفارس را در ایران کم‌اهمیت جلوه می‌دهد. زبان را نباید و نمی‌توان معادل با ملت پنداشت.

۳. محمدرفیع محمودیان، پیشین، ص ۱۷۴.

۴. درخشش‌های تیره را که دیدگاه نوینی را در نقد عقب‌ماندگی ایران به‌کار می‌گیرد، نویسندگان مختلف چپ و راست و دینی و لیبرال... مورد نقد و ارزیابی قرار داده‌اند. برای یک نقد کوتاه و معقول از این نوشته نک. محمدرفیع محمودیان، «انتقادی سراسری از فرهنگ ایرانی، بررسی کوتاهی از کتاب درخشش‌های تیره، نوشته آرامش دوستدار»، *کنکاش در گسترهٔ تاریخ و سیاست*، دفتر ۱۵، بهار ۱۳۷۳ صص ۱۷۷-۱۶۹.

این پدیده به دوران پیش از اسلام بازمی‌گردد.[1] «در دوران ساسانی واکنشی برضد یونان‌مآبی (هلنیسم) شاهان اشکانی که خود را یونان‌پرست (فیلوهلن) می‌خواندند آغاز شد. شاهان ساسانی تقویت مزده‌یسنا را بمثابه کیش رسمی درواقع حربه‌ی معنوی تسلط خود می‌شمردند و کوشیدند تا آن را از انحراف آشموغان، (مبدعین در دین) و، بد دینان، (ملحدین) بزدانید و به دینی را بر پایه‌های سنت و احتجاج مبتنی کنند.»[2]

نباید تکیهٔ خود را روی فلسفهٔ ایرانی پس از اسلام نهاد، بلکه باید به دوران پیش‌تر از آن نگریست و پاسخی به این پرسش داد که چرا در ایران ـ نه ایران پس از اسلام ـ فلسفه پیدا نشد. این مطلب نیز درست است که فلسفهٔ ایرانی پس از اسلام، جز بخش ناچیزی از آن، چیزی فراتر از «توجیه عقلی» اصول لایتغیر دین نبود و این فلسفه را نیز ایرانیان از یونانیان گرفته بودند. اساساً واژهٔ فلسفه را ایرانیان از یونانیان گرفتند.[3] احسان طبری به‌درستی می‌نویسد:

«می‌توان با اطمینان گفت که در دوران پیش از اسلام (جز در برخی دوران‌های اشکانی و ساسانی که فلسفه‌ی یونان و رم، اسکندریه و بیزانس در کشور ما رخنه یافت و در جای خود در این کتاب از آن سخن رفته است) فلسفه، بمعنای اخص کلمه، به‌مثابه جهان‌بینی مبتنی بر مقولات و استدلالات منطقی، در کشور ما به‌طور عمده وجود نداشته است. می‌گوییم به‌طور عمده، زیرا در یک رشته امور عملی، مانند سیاست و اخلاق، تفکر غیرمذهبی، مبتنی بر تجربه و تعمیم، به‌صورت اندرزها و پندها و آیین‌ها و دادها (قوانین اعم از شرعی و عرفی) در ایران متداول بوده است. به‌علاوه، چنانکه در بررسی سیر تفکر فلسفی در ایران قبل از اسلام خواهیم دید دین ناتورالیستی مزده‌یسنا (دین زردشتی) در نبرد خود علیه رخنه‌ی آرا فلسفی ادریّون (گنوستیک‌ها) و نوافلاطونیان و عقاید نصرانی و انواع جریانات الحادآمیز، ناچار شد وارد مرحله‌ی جروبحث فلسفی و کلامی شود و بتدریج تئولوژی «مستدل» خود را بنیادگذارد، ولی نه این جریان رسمی مذهبی و نه جریانات «بددینی» (یا الحاد)، هیچ‌کدام بمرحله‌ی یک جهان بینی فلسفی بمعنای واقعی کلمه

۱. دربارهٔ اثرات تمدن یونان بر ایران پیش از اسلام و نفوذ ایران در سرزمین‌های دیگر نک. احسان یارشاطر، پیشین.

۲. احسان طبری، پیشین، ص ۴۹.

۳. ذبیح‌الله صفا، پیشین.

نرسیدند و کماکان و به‌طور عمده جهان‌بینی دینی و تئولوژی وابسته‌ی بدان، باقی ماندند.»[1]

غرض از بیان این نکات، یادآوری این مطلب است که مشکلات نبود یا انحراف فلسفی ایرانیان از زمان اسلام پیدا نشد، بلکه اگر بتوان این واقعیت‌ها را به‌صورت مشکل طرح کرد، مربوط به خود ایرانیان بوده است. دلایل عدم پیدایش فلسفه و فرهنگ پویا و دین ایستا را باید به‌همراه زمینه‌های عینی فراهم نشدن چنین فرهنگ و اندیشه و دینی مشخص کرد، زیرا پیدایش فلسفهٔ یونانی، سیاست دمکراتیک یونانی و زوال آن را نمی‌توان بدون شناخت شرایط اجتماعی ـ اقتصادی آن ارزیابی کرد، همان‌گونه که درک وضعیت اقتصادی ـ اجتماعی نیازمند بررسی ویژگی‌های فرهنگی و سیاسی و دینی آن است. «اندیشه فلسفی ارسطو، ناشی از فضای شهرهای یونان و سازمان سیاسی شورایی (دمکراتیک) آن بود و طبیعی است که در شرایط زوال و تلاشی آن در دوره یونانی مآبی، از یک سو و در دوره مسیحی و اسلامی، از سوی دیگر، نمی‌توانست معنایی داشته باشد.»[2]

چرا تعقل فلسفهٔ یونانی پس از هزار سال خاموشی دوباره در اروپا احیا شد، ولی از تعقل فلسفهٔ ایرانی خبری نشد؟ مگر سرزمین تمدن روم نیز به‌دست مهاجمان اقوام عقب‌مانده‌تر ژرمن نیفتاد و ویران نشد؟ آرامش دوستدار علت پناه بردن ایرانیان به اسلام را قدرت سرکوب امویان دانسته است، تا به‌حدی که خود ایرانیان برای مقابله با اعراب به اسلام متوسل شدند. بنابراین قدرت نه در حکومت امویان بود که آنان نیز بدون کمک ایرانیان پای نگرفتند، بلکه در اسلام به‌عنوان عامل وحدت‌بخش قبایل عرب نهفته بود. دوستدار می‌نویسد: «... ایرانیان برضد آنان (اعراب) به اسلام متوسل می‌گردند و رقیب اسلامی آنان می‌شوند.»[3] شک نیست که واقعیتی در این گفته وجود دارد و من نیز در فصل پیش به تفصیل آن را توضیح دادم. بنابراین باید دریافت که اسلام و دین به‌طور کلی، چگونه پدیده‌ای بود که از هر دو سو، برای غلبه بر یکدیگر از آن استفاده می‌شد. بسیاری از محققانی که اسلام را عامل عقب‌ماندگی ایران دانسته‌اند تلاشی جدی برای شناخت پدیدهٔ دین، به‌عنوان واقعیتی اجتماعی نکرده‌اند و مطالب خود را در حد سرزنش دین‌داران

۱. احسان طبری، پیشین، ص ۴۶.

۲. سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران*، انتشارات کویر، تهران ـ ایران، ۱۳۷۳، ص ۷۹.

۳. آرامش دوستدار، «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، *چشم‌انداز*، شمارهٔ ۱۶، بهار ۱۳۷۵، ص ۴۷.

حرفه‌ای محدود کرده‌اند. این امر منحصر به اسلام نبوده است. دین پدیده‌ای تاریخی و جهانی است. جوامع نه به‌دلیل وجود یا عدم وجود دین، بلکه نوع دین با هم متفاوت‌اند. بنابراین به‌جای تکیه بر اسلام به‌عنوان عامل عقب‌ماندگی، باید برداشت از اسلام را مورد نقد قرار داد. بسیاری، تفاوت مسیحیت با اسلام را در شکل پروتستانیسم آن می‌دانند، و کاتولیسم ارتدکس یونانی را به‌مانند اسلام مانع توسعهٔ جامعه و خلاقیت انسان می‌شمارند.[1] همانگونه که بارها اشاره کرده‌ام عامل اصلی اصلاح کاتولیسم به پروتستانتیسم خارج از دین بوده است. بنابراین باید عامل اصلاح اسلام را نیز در جوامع اسلامی جست. نفی «پروتستانتیسم اسلامی»، یعنی اصلاح دینی، بی‌آنکه بخواهیم و بتوانیم معادل‌سازی کنیم و اصول اسلامی را با مسیحیت یکسان بشماریم، و یا پروتستانتیسم را معادل عقلانیت و پیشرفت غرب بگیریم، به محکوم بودن ابدی ایرانیان به آنچه هست می‌انجامد. رد امکان اصلاح دینی اسلام به‌همان ایرادی منتهی می‌شود که دوستدار به‌درستی آن را هنر نیندیشیدن خوانده است. تقریباً در تمام جهان، جنگ فرق مذهبی با تعابیر متفاوت از دین از آغاز تا به امروز جریان داشته است. این جنگ چیزی جز جنگ قدرت و جنگ قدرت چیزی جز جنگ منافع گروهی و یا طبقاتی نبوده است. امری که از دیدگاه جامعه‌شناختی بسیار پراهمیت است. یعنی جنگ میان جوامع دین‌دار و بی‌دین نبوده است، بلکه برای منافع متفاوت است. غرض از منافع صرفاً منافع مادی نیست. این منافع وسعت همه‌جانبه دارد.

پرسش اساسی دیگر این است که چرا فلسفهٔ ایرانی در پندار و یقین اسلامی مسخ شد. باید تفاوتی میان ساختار اقتصادی ـ اجتماعی ایران با جوامع غربی وجود می‌داشت، که این تفاوت می‌توانست رشد فلسفهٔ عقلی در یونان و عدم رشد آن را در ایران توضیح دهد. البته این تفاوت به‌خودی خود سبب‌ساز تفاوت کنونی شرق و غرب نیست؛ تفاوت کنونی تمدن شرق و غرب مربوط به سه قرن اخیر است. باید ریشهٔ ساختاری این تفاوت را نیز مشخص نمود، زیرا دستگاه دینی مسیحیت و دستگاه حکومتی روم نیز برای دوره‌هایی در هم ادغام شدند. کشیشان مسیحی دستور سوزاندن کتاب‌های فلسفی را صادر کردند، به‌طوری‌که نه تنها تداوم رشد فلسفهٔ غرب قطع شد، بلکه سیر قهقرایی اندیشه نیز به‌وجود آمد و غرب در

1. Joel Mokyr, Ibid.

تاریکی قرون وسطا فرو رفت.[1] بنابراین چگونه است که غرب بار دیگر در سده‌های هفدهم و هیجدهم شاهد پیدایش و رشد فلسفهٔ عقلی گردید و در شرق خبری از آن نبود. ممکن است برخی استدلال کنند که تمدن معاصر غرب از بطن همان تعقل فلسفی یونان باستان بیرون آمد. باید پرسید که آیا فلسفهٔ عقلی یونان در اختیار شرقیان نبود؟ آیا این فلسفه در سده‌های دوم تا چهارم هجری (هفتم تا نهم میلادی) به زبان بین‌المللی و علمی روز، یعنی عربی ترجمه نشده بود؟ به‌طوری که غربیان در سده‌های میانه آن را به لاتین برگرداندند. چگونه است که این ملل نتوانستند در دوران اخیر به‌طور مساوی از آن فلسفهٔ عقلی به‌سود توسعهٔ جامعه خود بهره گیرند؟ پس دلیل رشد غرب و عقب‌ماندگی ایران، از جمله عدم رشد فلسفهٔ عقلی، یا مسخ آن در دین باید از منبع دیگری نشأت گرفته باشد. این منبع شامل همان عواملی بوده است که رشد سرمایه‌داری را در غرب ممکن ساخت و رشد سرمایه‌داری، امکان احیای مجدد فلسفهٔ عقلی را فراهم کرد. دلیل اصلی مسخ فلسفهٔ ایرانی در بطن دین را باید در این دوگانگی ساختار اقتصادی ـ اجتماعی جامعه جستجو کرد. جامعهٔ ایران و به‌طریق اولیٰ جامعهٔ عرب، با آن ویژگی‌های ساختاری و قدرت متمرکز دینی ـ دولتی نیازی به رشد فلسفهٔ عقلی که مرکزیت آسمان را به زمین منتقل می‌کرد و انسان را محور همهٔ پدیده‌های فیزیکی و متافیزیکی و عقل انسانی را معیار سنجش درستی و نادرستی قرار می‌داد، نداشت. در این جوامع مرکزیت قدرتمند دیگری وجود داشت که به تمام نیازهای ذهنی انسان، و پرسش‌های زندگی و کنجکاوی‌های او پاسخ می‌داد. پشتوانهٔ درستی این پاسخ‌ها، پیش از هر چیز، قهر دولتی و مشروعیت دینی بود.

امّا دربارهٔ ادعای تأثیرگذاری فلسفهٔ ایرانی بر فلسفهٔ غرب، در وهلهٔ نخست باید پیشتاز بودن فلسفهٔ ایرانی را ثابت کرد، که چنین نبوده است. اگر بپذیریم که مثلاً آثار دانشمندان ایرانی در اعتلای دانش و تمدن قرون وسطای اروپایی نقش داشته‌اند، آنگاه چگونه می‌توان ثابت کرد که زیر سلطهٔ اسلام، که به گفتهٔ برخی عامل بازدارندهٔ رشد بوده است،

۱. فراموش نکنیم که دستگاه دینی مسیحیت در سده‌های اخیر تا اواسط قرن ۱۹ در مقابل پدیدهٔ برده‌داری در جهان متمدن و دمکراتیک سکوت کرد و عملاً بر آن صحه گذاشت. بنابراین درست نیست که دین اسلام را عامل عقب‌ماندگی بدانیم و در برابر نقش مسیحیت در غرب دچار خوش‌باوری شویم و فکر کنیم اگر به‌جای اسلام، مسیحیت بر ایران حاکم شده بود، ایران عقب نمی‌ماند، یا اگر اسلام بر سرزمین غرب تسلط می‌یافت آنجا تحول نمی‌یافت.

تمدن ایران تا حد تأثیرگذاری بر تمدن عرب پیش رفته است؟

افزون بر آن تصویر مطلق دادن از این‌که ریشهٔ تمام بدبختی‌های تاریخی ما از اعراب و اسلام است و یا ریشهٔ تمام خوبی‌ها، که ما آن را فرا نگرفته‌ایم، در یونان است و یا بالاخره این برداشت غیرجامعه‌شناختی که «اسلام به ذات خود ندارد عیبی، هر عیب که هست از مسلمانی ماست»، نفی دیالکتیک تاریخ یک ملت و مراودهٔ دائمی و چندبعدی انسان‌ها با یکدیگر است. این‌گونه مطلق‌گرایی‌ها نه می‌تواند دلیل رشد فلسفهٔ عقلی یونان در غرب، نه عدم رشد آن در شرق را توضیح دهد و نه بیانگر این‌همه جرم و جنایاتی باشد که به‌نام اسلام یا هر دین دیگری از دیرباز تا به امروز رخ داده است. روند تاریخ را باید با دیدگاهی جامعه‌شناختی نگریست. یعنی بپذیریم کلیهٔ وقایع مثبت و منفی تاریخ محصول افکار و کردار متقابل انسان‌هاست و هیچ پدیدهٔ اجتماعی بدون نقش مستقیم انسان ممکن نمی‌گردد. نه فرهنگ و تمدنی بدون حضور و وجود انسان و رابطهٔ متقابل آنها معنا دارد و نه دینی می‌تواند بدون رفتار معتقدان به آن موجودیت عینی یابد. اینکه در دنیای امروز مسیحیت یا اسلام صاحب قدرت‌اند و مثلاً دین زردشتی از قدرت مشابهی برخوردار نیست را باید در کم و کیف نفوذ اعتقادات دینی در میان مردم جستجو کرد. مثبت و منفی بودن نقش ادیان نیز از همین مناسبات حاصل می‌شود.

دید انگلس مبنی بر اینکه «ما سازنده تاریخ خود هستیم. لیکن در درجه اول، تحت سوابق و شرایط بسیار مشخص»[1] گویای این مناسبات متقابل است. همان‌گونه که شرایط محیطی انسان را می‌سازد، انسان نیز سازندهٔ شرایط محیطی خود است و این چیزی جز دیالکتیک تاریخ یا رابطهٔ عین و ذهن نیست.

بنابراین، نه دیگران (اعراب) به‌طور مطلق تاریخ ما را ساخته‌اند و نه دیگران (یونانیان) می‌توانستند بهتر بسازند و عده‌ای نگذاشتند. یونان نیز خود پس از افول تمدن باستان و پیدایش فئودالیسم در اروپا و غلبهٔ مسیحیت دیگر نتوانست تمدن پیشتاز خود را زنده نگاه‌دارد.

۱. ف. انگلس، از نامهٔ انگلس به ژوزف بلوک (Josef Block)، *مکاتبات مارکس و انگلس در باب ماتریالیسم تاریخی*، سازمان وحدت کمونیستی، تابستان ۱۳۵۸، ص ۹۲.

علاوه بر آن، تنها جهان اسلام نبوده است که از عدم رشد فلسفهٔ عقلی و راه رشد تمدن غربی محروم مانده است. بخش‌های بزرگی از جهان غیراسلامی نیز همین مشکل را داشته‌اند. ماکسیم رودنسون معتقد است باید این واقعیت آشکار را تأکید کرد که قلمرو اسلام تنها بخشی از جهان نیست که نتوانست به فلسفهٔ عقلی دست یابد. شرق باستان، یونان، دنیای روم، هند، چین و ژاپن که بخش‌های سرمایه‌داری، ظاهراً از همان نوع جهان اسلام را داشتند، نیز نتوانستند راه اروپایی را بپیمایند. بنابراین هر نوع توضیحی دربارهٔ جهان اسلام باید در مورد این تمدن‌ها نیز صادق باشد[1] و یا آنکه تمدن غرب را نمی‌توان خالی از دین شمرد. آنچه در غربِ امروز، یعنی آخرین دورهٔ تمدن عقلی وجود دارد، نه بی‌دینی، که رَستارگرایی است. اگر تصور کنیم استبداد و دیکتاتوری‌ها زاییدهٔ ادیانند، آنگاه توضیحی برای وجود صدها حکومت دیکتاتوری و استبدادی غیر دینی که هنوز و هم‌چنان در بعضی نقاط جهان ادامه دارند، وجود ندارد.

تقابل عقل و سنت

آیا نهضت‌های عقل‌گرا پس از پیدایش اسلام در ایران می‌توانستند زمینه‌ساز توسعه‌ای باشند که برتری شرق را نسبت به غرب در سده‌های میانه حفظ کنند؟ البتّه به این پرسش پاسخ قاطع نمی‌توان داد، ولی بررسی ویژگی‌های این نهضت‌ها می‌تواند حدود و ثغور روند تکاملی آنها را در صورتی‌که سرکوب نمی‌شدند، نشان دهد.

نهضت‌های خردگرا در ایران را می‌توان در طیفی بررسی کرد. این نهضت‌ها شامل جریان‌هایی چون معتزله، اسماعیلیان، اخوان‌الصفا، خِلّان‌الوفا، شیعه، خوارج و نحله‌های فلسفی در سده‌های دوم تا چهارم هجری بودند که هیچیک دوام نیاوردند.

اما دربارهٔ مطالعهٔ این نهضت‌های فکری به دو پرسش نیز باید پاسخ داد. چگونگی پیدایش این نهضت‌ها و چگونگی زوال آنها. دلایل پیدایش این جنبش‌های فکری عقل‌گرا را باید در پیوندی دید که اسلام میان تمدن ایرانی با تمدن سایر اقوام و جوامع به‌وجود آورد و

1. Maxime Rodinson. Marxism and the Muslim World, trans. Jean Mathews. Monthly Review Press, 1981.

نظر رودنسون دربارهٔ رشد سرمایه‌داری در اسلام جای بحث فراوان دارد.

باعث شد که ایرانی‌ها از منابع دیگری چون اسکندریه و قسطنطنیه نیز بهره‌مند شوند. بنابراین، علاوه بر منابع هندی و مانوی فلسفهٔ عقلانی یونانی نیز به آنها اضافه شد. ایرانیان حتی واژهٔ فلسفه را از یونانیان گرفتند، به‌طوری‌که در ایران نیز فیلسوف به کسی گفته می‌شد که با آثار و روش افلاطون و ارسطو آشنایی داشت. این روش و اثر پیش از پیدایش اسلام میان حکمای عیسوی در ایران متداول بود. بنابراین بخشی از فلسفهٔ یونانی را معلمان مسیحی به فیلسوفان و متکلمان اسلامی و ایرانی منتقل کردند که کم‌کم ویژگی‌های خود را گرفت. «این نکته مهم است که افکار مسیحیان مشرق در میان حکمای اسلامی و معتزله و بعضی دیگر از فرق ادامه یافت و در پاره‌یی موارد با اصول دینی اسلام نزدیک شده است.»[1]

بجاست اگر به پرسشی که در آغاز این بخش طرح کردم، بپردازم و آن این‌که چرا این نهضت‌ها نمی‌توانستند، حتی در صورت تداوم یافتن، پایه و مایهٔ رشد و توسعهٔ ایران قرار گیرند.

در کنار پیدایش فلسفهٔ عقلی در ایران، ما شاهد دو جریان کلامی نیز هستیم که در مقابل یکدیگر قرار گرفتند، به‌طوری‌که نهضت فلسفی را می‌توان به نوعی جریان سوم خواند. این دو جریان کلامی یکی به اصالت عقل و دیگری به اصالت وحی معتقد بود. جریان اول شامل معتزله و جنبش‌های فکری دیگری بود، که در بالا از آنها نام بردیم و جریان دوم اشاعره بود که به‌صورت واکنشی در مقابل معتزله رشد یافت. معتزله تلفیقی از دو جریان یعنی اسلام (اهل سنت، شیعیان، گروه‌هایی نظیر خوارج و مُرجئه و جبریان و قدَریان) از یک‌سو و رقبای دینی آنها، یعنی مسیحیت و مانویت از دیگر سو بود. معتزله ضمن اعتقاد به اسلام، معتقد به اصالت عقل برای سنجش مبانی دینی بود. جریان اشاعره نیز که عقل بشر را ناتوان از درک حکم و مصالح الهی می‌دانست، در بطن اسلام در تقابل با معتزله رشد کرد. برای درک دین، معتزله دفاع از اعتبار مطلق عقل را و اشاعره، مخالفان آنها، ایمان و دیانت و غیب‌باوری را به‌کار می‌برد.[2]

در صفحات بعد جزئیات این تحول فکری بررسی می‌شود.

۱. ذبیح‌الله صفا، پیشین، ص ۱۵۹.

۲. پیشین.

فصل یازدهم

معتزله محکوم به شکست بود

مقدمه

هدف از این بخش شناخت کم و کیف رشد فلسفهٔ عقلی در ایران است. مرور کوتاه جریان معتزله که به‌عنوان گرایشی عقلی در تاریخ ایران ثبت شده است تنها به‌منظور تعیین نزدیکی آن با فلسفهٔ عقلی انجام می‌گیرد. شناخت جریان معتزله مستلزم پژوهشی مستقل و وسیع‌تر است.

معتزله که متأثر از فلسفهٔ یونان بود و در دوران رشد و رونق اقتصادی تمدن اسلامی متولّد شد، در آغاز مورد حمایت نهادهای قدرت قرار گرفت، ولی به‌زودی به‌دلیل تضاد با منافع صاحبان قدرت متوقف شد. جهان‌بینی معتزله چیزی جز تلفیق فلسفهٔ عقلی و دین نبود. درک عقلی از دین با دو تضاد مواجه شد. نخست تضاد درونی میان دین و فلسفهٔ عقلی و دیگر تضاد خارجی میان «دین عقلی» و دین سنتی. تضاد دوم در شکل واکنش قدرت دینی ـ دولتی اشاعره ظهور کرد که در صفحات بعد بدان پرداخته می‌شود.

جریان معتزله به دو دلیل از ابتدا محکوم به شکست بود: ۱) طبقهٔ مشخص اجتماعی‌ای که برای حفظ و گسترش منافع خود نیازمند تفکر فلسفهٔ عقلی باشد، وجود نداشت. زمین‌داران (چه فئودال و چه به اشکال دیگر آن) نیازی به فلسفهٔ عقلی نداشتند؟ آیا تفکر فلسفهٔ عقلی می‌توانست پشتوانه‌ای برای تولید و سود بیشتر، یا موقعیت و منزلت اجتماعی ـ سیاسی بهتر برای زمین‌داران باشد؟ یا اصولاً تولید کشاورزی مراوده‌ای با فلسفه دارد؟ پاسخ تمامی این پرسش‌ها منفی است. بنابراین جریان فلسفی خردگرا در جامعه، گذشته از اینکه چگونه به‌وجود آمده بود، پشتوانهٔ اقتصادی ـ اجتماعی نداشت. اگر امروز در بطن جامعه، جریانی با هویت دفاع از علم و خردگرایی و رَستارگرایی پدیدار می‌شود، بدان دلیل است که قشرهایی از جامعه با وجود تفکر دینی خود، موجودیت اجتماعی ـ

سیاسی و اقتصادی خود را در آن می‌بینند. درست به‌همان دلیلی که گروه‌های سنت‌گرا در مقابل آنها ایستادگی می‌کنند و به‌شدت از جزم دینی و تعبد دفاع می‌نمایند. در فصل «علم و توسعه» (فصل ۱۲) به این مطلب بازمی‌گردیم. ۲) جریان معتزله از نیرویی فکری ـ فلسفی به ابزاری دینی ـ دولتی و سرکوب حکومتی بدل شد. برخلاف نفس و سرشت آزاداندیشی فلسفی، معتزله در خدمت دستگاه اختناق قرار گرفت و خود نه به عامل آزاداندیشی و استقلال فکری، بلکه به عامل کنترل فکری بدل گردید. معتزله به مدافع نوعی برداشت دینی ـ دولتی بدل شد و واکنش مشابهی نیز در جامعه به‌وجود آورد. جریان فلسفهٔ عقلی چه در عصر باستان در یونان و چه در دوران معاصر توجیه‌گر نوعی شیوهٔ زندگی جدا از مشیت الهی بود. فلسفهٔ عقلی چالش‌گر چنین برداشتی از زندگی بوده است. جریان معتزله به توجیه‌گر برداشت متفاوتی از مشیت الهی (دین) بدل شد و به‌همین دلیل سنگ بنای التقاط و سپس علم کلام را گذاشت که در مقابل، خود علم کلام وجود اشاعره را سبب شد. از نظر تاریخی جریان اشاعره واکنشی طبیعی و منطبق بر ساختار اقتصادی ـ اجتماعی دوران بود. از این‌رو، حکومت‌های دین‌پناه خلافت بغداد و حکام و سلاطین ایرانی، ترک و فارس، دین را ابزار توجیه و مشروعیت قدرت‌های مطلقهٔ خود می‌دانستند. جنبش‌های اجتماعی و فکری نیز در محدودهٔ دینی تولد و پرورش می‌یافتند. معتزله نتیجهٔ تحولات اقتصادی ـ اجتماعی عصر گسترش اسلام و نفوذ مستقیم فرهنگ یونانی در اسلام بود. این فرهنگ را ایرانی‌ها منتقل کردند.

در زیر به جزئیات شکل‌گیری معتزله و رابطهٔ آن با دین و حکومت می‌پردازم.

ارتباط معتزله با حکومت

تفکر عقلی در ایران، یا در دنیای اسلام با جریان معتزله آغاز و شناخته شده است. بنابراین لازم است که چگونگی شکل‌گیری این جریان، نقطه‌نظرات آن و سرانجام دلایل عدم موفقیت آن را توضیح دهیم.

در کتاب‌های تاریخی دربارهٔ پیدایش جریان معتزله آمده است که در محفل شخصی به‌نام حسن بصری (۲۲ـ۱۱۰ ه) یکی از شاگردان او به‌نام ابوحذیفه واصل‌بن عطا

(۸۰ـ۱۳۱ ه) و به‌دنبال او عمروبن عبید یکی دیگر از شاگردان حسن بصری اعتزال جستند، یا از محفل استاد کناره گرفتند و خود مکتب جدیدی بنا نهادند که به معتزله معروف شد. اختلاف اساسی شاگردان با استاد بر سر آزادی ارادهٔ انسانی در برابر جبر یا تقدیر مطلق بود. پیش از پیدایش معتزله زمینه‌های تفکر عقلی در میان مدافعان مختار بودن انسان به‌وجود آمده بود. بحث جبر و اختیار که پیش از معتزله بین جبریه و قَدَریه بر سر اختیار انسان درگرفته بود، ناشی از دوگانگی آیات قرآنی در این زمینه و برداشت متفاوت مؤمنان از این آیات بود.[۱]

بنابراین متفکران اسلامی در این زمینه به سه گروه تقسیم شدند. برخی به بی‌اختیار بودن انسان نسبت به رفتارش معتقد بودند، مانند طرفداران جهم‌بن صفوان خراسانی؛ بعضی دیگر به مختار بودن انسان عقیده داشتند، مانند طرفداران معبد جهنی و عقلان دمشقی، و سرانجام عده‌ای بین این دو موضع جبر و اختیار قرار می‌گرفتند و به‌قولی به «المنزلة بین المنزلتین» معتقد بودند.[۲] معتزله را می‌توان در نهایت جزو گروه سوم به‌حساب آورد. اگرچه تفکر آنها میان جبر و اختیار به دومی منتسب است. امّا از آنجایی‌که حکومت خلفای اسلامی به‌دست متعصبان سنت‌گرا اداره می‌شد، رهبران نحلهٔ قَدَری، یعنی معبد جهنی به‌دست حجاج‌ابن یوسف سقفی متعصبان و غیلان دمشقی به‌دست هشام‌بن عبدالملک، خلفای اموی به‌قتل رسیدند.[۳]

معتزله پایهٔ فکری خود را بر قدریه نهاد، همان‌گونه که مخالفان و دشمنان آنها بر تفکر جبری استوار بودند. جریان معتزله از مقابلهٔ فکری اختیار در برابر جبر، در پی تقرب به خداوند بود. «خداوند که امر به معروف می‌فرمایند، فرمان وجود منکرات نمی‌شاید صادر کرد.»[۴] بنابراین تلاش معتزله بر رویه‌ای معتدل استوار بود. واصل‌ابن عطا برخلاف حسن بصری مرتکب به گناه کبیره را کافر نمی‌دانست، بلکه او را فاسق می‌شمرد، یعنی حالتی

۱. برای نمونه‌هایی از این آیات قرآنی نک. احسان طبری، ***برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران***، از نشریات ح.ت.ا. ۱۳۴۸، صص ۱۹۴ـ۱۹۳.

۲. پیشین. ۳. پیشین.

۴. امیل برهیه، ***تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی و دورهٔ تجدد***، ترجمهٔ یحیی مهدوی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران ـ ایران، ۱۳۷۷، ص ۱۳۸.

بینابین میان اختیار انسان و کفر. بنابراین معتزله برای کشف حقایق به عقل توسل می‌جستند. استدلال عقلی ریشه در تفکر یونانی داشت که در جهان آن روز متداول گشته بود. بحث اختیار انسان می‌توانست به‌نفی قدرت مطلق و فعال مایشاء بودن خداوند لطمه بزند و نفی اختیار می‌توانست هرگونه مسئولیتی را از انسان خلع کند و باعث شود که فرقی میان گناه‌کار و بی‌گناه نباشد. این‌چنین بود که اعتزالیان در موضع بینابین قرار می‌گرفتند تا اختیار انسان را دال بر رحمانیت و خیّر بودن خداوند بدانند.

اگر بخواهیم عقاید معتزله را در دو بند خلاصه کنیم، می‌توان گفت که آنها معتقد به: یکم اختیار انسان و دوم مخلوق‌بودن قرآن بودند.[1] محمد مجتهد شبستری می‌نویسد: «بسیاری از اعتزالیان در آثار خود تصریح کرده‌اند که توحید، عدل و صفات ذات و افعال خداوند را نمی‌توان ابتدا از قرآن مجید به‌دست آورد و این کتاب، منشأ اصلی و نخستین این معرفت‌ها نیست. به‌نظر آنان، سرآغاز این معرفت‌ها «عقل» است و دین در مسائل شرع تأکیدکننده عقل است.»[2]

با این مختصر مقدمه می‌توان دریافت که اولاً دوگانگی فکری ریشهٔ اعتقادی در دین داشته، ثانیاً برداشت قدریه در بطن دین، نه خارج از آن و علیه آن انجام گرفته و ثالثاً، تداوم این دوگانگی به برخوردهای قهری و سرانجام به دستگاه حکومتی کشیده شده است.

«ایرانیان از بانیان جنبش تعقل (راسیونالیسم) در مقابل اسلوب تعبد (فیده‌ئیسم) مذهبی عرب بودند.»[3] با رشد تفکر عقلی و اهل رأی گروه‌بندی‌های «اصحاب حدیث» و «اصحاب رأی» به‌وجود آمد و بحث «معتزله» و «اشاعره»، جبر و اختیار، «قشریون» و «باطنیون» آغاز شد. معتزله به‌عنوان نخستین حرکت فلسفهٔ تعقلی در اسلام محسوب می‌شود. معتزله جمعی از قشر تحصیل‌کرده و روشنفکر آن دوره بودند که معتقد به اصالت عقل بودند؛ تمام عقاید اسلامی را با عقل نظری می‌سنجیدند و هر آنچه را دور از دسترس عقل می‌یافتند،

1. Richard C.Martin and Mark R.Woodward with DWI S.Atmaja, Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medival School to Modern Symbol, Oneworld, Oxford, 1997.

۲. محمدمجتهد شبستری، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، طرح نو، تهران، ایران، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱.

۳. احسان طبری، *برخی بررسی‌ها*، ۱۳۴۸، ص ۵۳.

کنار می‌نهادند.[1] البته «معتزله عقل را در مقابل ایمان و علم را در برابر دین علم نکردند و قرار ندادند. ایشان بر روی هم از زمینه دین و توحید یعنی خدایی که منشأ و آغاز و مرکز عالم کاینات است دور نشدند (گرچه این اصل را ـ که شناخت خداوند برای آدمیان غیرمقدور است ـ اعلام کردند)».[2] آنچه معتزله را از دیگران در حوزهٔ دینی متمایز می‌کرد به‌کارگیری رأی و عقل در قضاوت و تفسیر مذهبی بود. معتزله باوجود اعتقاد به روش عقلی و کند و کاو مبانی دین حاکم، خود طرفدار آزادی معتقدات دینی نبودند.[3]

نکته‌ای که باید با تأکید بیان شود، این است که جریان معتزله پتانسیل رشد و تحول به‌صورت یک جریان مستقل فلسفی ـ عقلی را نداشت که بتواند سرمنشأ تحولات دیگر به‌سوی توسعهٔ جامعه در زمینهٔ سیاسی، اقتصادی و علمی گردد. همچنان که بیان شد، خواست معتزله نه جدایی فلسفهٔ عقلی از دین، بلکه تداخل آنها بود. معتزله دین را از دریچهٔ عقل می‌نگریست. غایت مقصود مدافعان مذهب اعتزال «درآوردن اصول دین بیک صورت علمی و منطقی و بحث در ذات و صفات واجب‌الوجود و احوال ممکنات از مبداء و معاد بر وفق شریعت اسلام بود.»[4] در حالی‌که فلسفهٔ عقلی خارج از حوزهٔ دین، به تبیین کم و کیف دانش بشری، کردار انسان و حکومت می‌پردازد. هیچ‌یک از این حوزه‌ها، مستقل از دیدگاه و تغییر دینی موردنظر معتزله نبود.

۱. محمدمهدی فقیهی، «از اینجا و آنجا»، *فصلنامهٔ نقد و نظر*، سال اول، شمارهٔ دوم، تهران ـ ایران، بهار ۱۳۴۷.

۲. ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، *اسلام در ایران* (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)، ترجمهٔ کریم کشاورز، انتشارات پیام، چاپ چهارم، تهران ـ ایران، ۱۳۵۴، ص ۲۱۹.

۳. پطروشفسکی دربارهٔ نظریات ضد آزادی‌خواهی معتزله اضافه می‌کند: «اصل امر به معروف و نهی از منکر ـ مفهوم این اصطلاح قرآنی آن است که سران جامعهٔ اسلامی (یا دولت اسلامی که به‌همان معنی است) باید دقیقاً به مسلمانان بگویند که چه اعمالی جزء وظایف ایشان است و کدام ممنوع. عملا این اصل به امام (به معنی رییس جامعه و دولت اسلامی) قدرت روحانی و غیر روحانی یا دینی و دنیایی نامحدودی عطا می‌کرده ـ البته در حدود حقوق اسلامی. معتزله این اصل را چنین تعبیر می‌کردند: «امام ـ خلیفه» حق دارد و حتی موظف است نه‌تنها به‌یاری زبان و دست، بلکه با شمشیر نیز اساس «ایمان را تحکیم بخشد» و به‌عبارت دیگر باید دین را نه‌تنها با تبلیغ شفاهی و کتبی استوار و برقرار کند بلکه به‌وسیلهٔ تعقیب همهٔ مرتدان به این عمل مبادرت ورزد. بدیهی است در این مورد معتزله معتقد بودند که اصول ایشان بایدبر حق و مقبول دولت زمان و برای کافهٔ مسلمانان اجباری شناخته شود. از اینجا نیک مشهود است که معتزله با وجود عقیدهٔ ایشان به استنتاجات عقلی (راسیونالیزم) طرفدار آزادی معتقدات دینی نبوده‌اند». (پیشین، ص ۲۲۲).

۴. ذبیح‌الله صفا، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، چاپ چهارم، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران ـ ایران، ۲۵۳۶، ص ۱۶۶.

ذبیح‌الله صفا دربارهٔ اهداف نهایی معتزله می‌نویسد: «دستهٔ دیگری نیز از آغاز کار با فلاسفه در این امر شرکت داشتند و ایشان ائمه و پیشوایان مذهب اعتزال بوده‌اند که غایت مقصودشان درآوردن اصول دین بیک صورت علمی و منطقی و بحث در ذات و صفات واجب‌الوجود و احوال ممکنات از مبداء و معاد بر وفق شریعت اسلام بوده است و فعالیت علمی این فرقه از قرن دوم هجری آغاز شد و با آنکه مصدر خدمات ذیقیمتی به اسلام گردیدند بجرم استفاده از مبانی فلسفی یونانیان و ایرانیان و هندوان همواره مورد بغض و نفرت مسلمین بودند و آخر نیز با غلبهٔ اهل حدیث و فقها و متشرعین و اصحاب علوم دینی راه زوال گرفتند.»[1]

اما آنچه باعث رشد و رونق جریان معتزله گردید حوادث تاریخی، نفوذ فلسفهٔ عقلی یونان در جهان اسلام، تضاد درون دستگاه حکومتی، علایق شخصی برخی از خلفا، صف‌بندی‌های دینی سنی ـ شیعی، برداشت‌های محافظه‌کارانه و قشری در برابر برداشت‌های انقلابی در سرزمین اسلامی بود.

آنچنان‌که در فصول پیشین توضیح داده شد، تمدن اسلامی وارث دو تمدن بزرگ منطقه یعنی بیزانس و ایران شد. واقعیت دیگر ترکیب این تمدن‌ها با هنجارهای فرهنگی اقوام صحرانشین عربستان بود. بنابراین تمدن اسلام را باید در این ترکیب و در عین‌حال کشمکش حاصل از این چندگانگی مطالعه کرد. جریان معتزله را خارج از این واقعیت نمی‌توان شناخت. دستگاه حکومتی خلفای اسلامی نیز این ویژگی‌ها را در درون خود داشت، تا حدی که بدون مشارکت نخبگان غیرعرب پیشرفت آنها میسر نبود. تسخیر تمدن بیزانس انتقال تفکر عقلی فلسفهٔ یونان را با خود داشت. همان‌گونه که تسخیر دستگاه حکومتی ایران، نیازمندی‌های دیوان‌سالاری حکومت جدید اعراب را فراهم کرد. ترجمهٔ آثار علمی و فلسفی یونان به زبان عربی نمی‌توانست روشنفکران عرب و ایرانی مرتبط با دستگاه حکومت را متأثر نکند، ولی روشن است که پیدایش فلسفهٔ عقلی در یونان در شرایط بسیار ویژه‌ای رخ داده بود که آن شرایط در سرزمین اسلامی وجود نداشت. این شرایط در فصل اول کتاب توضیح داده شده است. تأثیر فلسفهٔ عقلی یونان در سرزمین اسلامی تنها

۱. پیشین، ص ۱۶۱.

می‌توانست در محدودهٔ دین رشد یابد. بنابراین روشن است که دامنهٔ رشد فلسفه‌ای که در یونان در استقلال کامل از دین پرورش یافته بود و همهٔ امور را در حوزهٔ اختیار انسانی قرار می‌داد، نمی‌توانست همان نتایج را در شرایطی که مقید به رعایت اصول دینی باشد، فراهم کند. به‌هرحال این تفکر فلسفی تأثیرات خود را در تعبیر از دین ایجاد می‌کرد. به‌ویژه آنکه زمینهٔ برداشت متضاد جبر و اختیار در دین وجود داشت.

امّا این مباحث نظر صاحبان قدرت را نیز جلب کرد و علایق شخصی بعضی از خلفای عباسی را به‌خود اختصاص داد، به‌طوری‌که جریان معتزله تا حد ایدئولوژی دستگاه حکومتی ارتقاء یافت. افزون بر عوامل مذکور، باید به حمایت سیاسی خلفا از معتزله نیز توجه کرد. امّا دلایل این حمایت را می‌توان گذشته از علایق شخصی بعضی از خلفای عباسی، مانند هارون‌الرشید و مأمون، در منافع سیاسی آنها نیز دید. مأمون خود اهل علم و ادب بود و اهل علم را مورد تشویق و حمایت قرار می‌داد. به‌دلیل اشتیاق مأمون به علم و ادب «هیئتی از نمایندگان خویش را نزد پادشاهان روم «آسیای صغیر» فرستاد تا با استخراج و استنساخ علوم یونانیان بر خط عربی قیام کنند و در زمره آنها گروهی از مترجمان را نیز گسیل کرد.»[1]

حنا الفاخوری و خلیل الجر نویسندگان ***تاریخ فلسفه در جهان اسلام*** شور مأمون در ترغیب مترجمان به آثار یونانی را مبارزه با مخالفان دینی و سیاسی او می‌دانستند. آنها می‌نویسند که «علتش علاقه مسلمین بود به این‌که دست در دست فلسفه یونان، علیه آئین گنوسی که یک نوع تهدید دینی و سیاسی به‌شمار می‌آمد، قیام کنند.»[2] وگرنه برای مردم مشرق فلسفهٔ یونان نه مفهوم بود و نه معهود.[3]

نکتهٔ دیگر کمک ایرانیان در به‌قدرت رسیدن عباسیان بود. نقش ابومسلم خراسانی در شکست دادن امویان تعیین‌کننده بود. پس از پیروزی عباسیان نیاز به کمک ایرانیان هم‌چنان باقی بود و از آنجایی‌که بیشتر ایرانیان نسبت به علوم عقلی علاقه نشان می‌دادند، خلفای

۱. عبدالرحمن‌بن خلدون، ***مقدمه ابن‌خلدون***، جلد اول، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، تهران ـ ایران ۱۳۶۲، ص ۱۰۰۴.

۲. حنا الفاخوری ـ خلیل الجر، ***تاریخ فلسفه در جهان اسلام***، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، جلد دوم، کتاب زمان، چاپ دوم، تهران ـ ایران، ۱۳۵۸، ص ۳۴۸.

۳. پیشین.

عباسی نیز نسبت به این علایق توجه داشتند. پیوند زناشویی هارون‌الرشید با زنی ایرانی می‌توانست بخشی از این سیاست باشد که پیوند میان عباسیان و ایرانیان را تقویت می‌کرد. پس از هارون‌الرشید رقابت بین دو فرزند او، یعنی امین عرب تبار و مأمون ایرانی‌تبار، برای جانشینی خلیفه اهمیت نقش ایرانیان را در دفاع از مأمون برجسته‌تر کرد. بنابراین مأمون سیاست دفاع از معتزله را که عمدتاً ایرانی بودند، پیش گرفت. کمک ایرانیان موجب شکست امین در بغداد شد و مأمون از خراسان به بغداد رفت و به‌عنوان خلیفهٔ مسلمانان رسمیت یافت (۱۹۸-۲۱۸ ه). در گروه‌بندی بین امین و مأمون، که وجوه چندجانبهٔ قومی، فکری، سیاسی و مذهبی یافته بود، هر یک از طرفین تلاش می‌کردند که جایگاه محکمی به‌وجود آورند. متحدان امین عرب و سنی‌مذهب بودند. مأمون در مقابل اعراب جانب ایرانی‌ها را گرفت و در برابر اهل سنت از شیعیان دفاع کرد. دلیل این حرکت، ظاهراً مهری بود که این خلیفه نسبت به ایرانیان و علویان داشت، تا حدی که برای جلب رضایت ایرانیان، امام رضا را ولیعهد خود ساخت.[1] البته دفاع او از شیعیان بسیار گران تمام شد و باعث برانگیختن اعراب گردید و او را ناچار کرد که دست از حمایت آنها بردارد. مأمون نیز سرانجام دین واحدی را به‌عنوان دین رسمی تعیین کرد تا بتواند مخالفان سیاسی خود را که در اشکال مختلف دینی ظاهر می‌شدند، از میان بردارد.[2] محمدرضا فشاهی می‌نویسد که: «مأمون از این جهت به «معتزله» توجه داشت که اولاً عقاید آن مدون بود، و ثانیاً در مقابل خشک‌اندیشی (دگماتیسم) فقهای سنی و اهل سنت، عقاید معتزله در باب «آزادی اراده»، روشنفکران وابسته به فئودال را راضی می‌نمود» و مأمون از همین مسئله (آزادی اراده) استفاده می‌کرده، دست خود را در سرکوبی نهضت‌های روستایی باز می‌دید، زیرا آنان دیگر نمی‌توانستند بگویند که اقدامشان (شورش علیه خلیفه) باراده‌شان نبوده و خداوند آن را از پیش مقرر داشته است!»[3]

علاوه بر فشاهی که معتقد است نهضت‌های خلقی مانند خوارج، تشیع و گاه خرم‌دینان از ابزار دین برای مقاصد خود استفاده می‌کردند، حمید عنایت نیز به‌نوعی بر همین عقیده

۱. احسان طبری، پیشین.
۲. محمدرضا فشاهی، *مقدمه‌ای بر سیر تفکر در قرون وسطی*، انتشارات گوتنبرگ، تهران ـ ایران، ۱۳۵۴.
۳. پیشین، ص ۱۰۳.

تکیه می‌کند و می‌نویسد دفاع مأمون از معتزله علیه جریانات شیعه، خوارج و اسماعیلیه انجام می‌گرفت.[1] حمایت مأمون از معتزله چنان بود که برای مدت سی سال معتزله مذهب رسمی خلافت محسوب می‌شد.

به‌هرحال، با هر انگیزه‌ای «نهضتی که به‌همت مأمون در تمدن اسلامی ایجاد شد کتب متعددی در منطق و فلسفه و نجوم و ریاضیات و طب و ادب و سیاست از یونانی و پهلوی و هندی و سریانی و نَبَطی بزبان عربی نقل شد و مبداء تمام تحقیقات مسلمین در علوم مختلف قرار گرفت.»[2]

پس از این تحولات فکری، سیاسی و جلب حمایت دینی و قومی، معتزله به یک دین دولتی تمام عیار بدل شد به‌طوری‌که «فرمان تازه‌ای صادر شد که هم قاضیان و علماء و فقیهان از لحاظ معتقدات دینی مورد امتحان واقع شوند، و هر کس از قبول اصول معتزله، امتناع ورزد محکوم به تبعید شود.»[3]

ایرا لپیدُس می‌نویسد وقتی مأمون به بغداد نشست دستور داد تا علمای سنی را به بازجویی بخوانند. از این میان ۴۸ نفر از برجسته‌ترین علمای سنی ازجمله قضات مورد بازجویی قرار گرفتند و آنهایی که خط فکری مأمون را نپذیرفتند تصفیه و بعضی از آنها زندانی شدند، و حتی کسانی چون احمدابن ناصرابن مالک، یکی از معتبرترین پیشوایان اهل حدیث و یکی از نزدیکان احمدابن حنبل توسط خلیفه محاکمه و اعدام شد.[4] امام احمدبن حنبل مؤسس مذهب حنبلیه نیز به‌همراه پیروانش تبعید شد. محاکمه و تبعید افراد توسط دستگاه اداری ویژهٔ تفتیش عقاید انجام می‌گرفت. همین یگانگی دینی و دولتی پایه‌های افول معتزله را نیز فراهم آورد. زیرا زمانی که دینی موجودیت خود را وابسته به قدرت حکومتی کرد با از بین رفتن دولت پشتوانهٔ آن دین نیز به فراموشی سپرده خواهد شد.

۱. حمید عنایت، *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، چاپ سوم، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، تهران ـ ایران، ۱۳۷۲. ۲. ذبیح‌الله صفا، پیشین، ص ۴۵.
۳. ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، پیشین، ص ۲۲۴.
4. Ira Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", (IJMES) International Journal of Middle East Studies, Cambridge University Press, Vol.6, No.4, Oct. 1975, pp. 363-385.

حمایت افراطی مأمون از جریان معتزله و تصفیه‌ها و محاکمات باعث برانگیختن خشم اهل سنت و حدیث و فقها شد، به‌طوری‌که او را ملحد و زندیق و «امیرالکافرین» لقب دادند.[۱] پس از معتصم اوضاع به‌کلی دگرگون شد. «تعبیرات عقلایی معتزله در میان قشرهای وسیع مسلمانان (به‌غیر از قشر عالی و تحصیل‌کرده) نارضایی شدیدی برانگیخت».[۲] پس از سپری شدن دورهٔ قدرت معتزله در زمان مأمون و معتصم (۲۱۸-۲۲۸) متوکل به خلافت رسید (۲۳۲-۲۴۶) و از این تاریخ با غلبهٔ اهل سنت، سیاست خلافتی نیز وارونه شد و معتزله و دیگر جریانات ضدخلافت سنتی عرب مانند خوارج و شیعیان مورد تعقیب قرار گرفتند و حکومت اشاعره (حدیث‌گرایان) زمام امور را به‌دست گرفتند. متوکل در برابر معتزله از احمدبن حنبل که مخالف سرسخت معتزله بود، قاطعانه دفاع کرد. در حالی‌که معتصم، خلیفهٔ دیگر عباسی که اعتزالی مذهب بود، در زمان خلافتش احمدبن حنبل را به‌جرم مخالفت با معتزله تازیانه زد.[۳] ضدیت متوکل و سنت‌گرایان حاکم، معتزله و شیعیان را به‌هم نزدیک‌تر کرد.

در مقابل گرایش افراطی مأمون و معتصم به معتزله، متوکل و القادر بالله به دفاعی افراطی از اهل سنت پرداختند که سرانجام در کلام اشاعره تداوم یافت. اهل سنت (مذهب حنبلی) قادر شد که نه‌تنها معتزله را از قدرت خارج کند، بلکه موجبات تعقیب آنها را نیز فراهم آورد. این یکی از نقاط عطف پایان‌گیری عمر کوتاه گرایش عقلی در ایران و اسلام بود. تداوم کشمکش‌های فکری دو جریان عقل‌گرا و سنت‌گرا، ابتدا فلسفهٔ عقلی را به عرفان و التقاط کشاند و سپس به غلبهٔ کامل تفکر ضد فلسفی دوران سلجوقیان انجامید.

معتزله در برابر سه مسئلهٔ اساسی فلسفهٔ یونان، یعنی دانش، کردار و حکومت به اصل مشابه یعنی علم، اراده و قدرت پرداختند. آنان برخلاف فلسفهٔ یونان که این مسائل را در حوزهٔ انسانی می‌دید، آنها را «صفات سلبیهٔ خدا می‌پنداشتند»[۴] ولی متفکران علم کلام

۱. ذبیح‌الله صفا، پیشین، ص ۴۳. ۲. ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، پیشین، ص ۲۲۵.

۳. عبدالحسین زرین‌کوب، *تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه*، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران - ایران، ۱۳۶۸.

۴. احمد فؤاد الاهوانی، الکندی، *تاریخ فلسفه در اسلام*، جلد اول، به کوشش محمد میان‌شریف، مرکز نشر دانشگاهی، تهران - ایران، صص ۶۱۲-۵۹۳، ۱۳۶۲؛ ص ۶۰۲.

اشاعره معتقد بودند که معتزله و فلاسفه در انکار صفات الهی سهیم‌اند.[۱]

در بُرد فکری این دو گرایش، که گاهی نیز در شکل جنبش‌های توده‌ای در مقابل حاکمیت درمی‌آمد، سرانجام قشری‌گری و جزم‌اندیشی دینی غالب شد. دلیل سرکوب معتزله با بیان همین تضاد شخصی، قومی (ایرانی، عرب و ترک) و فکری ناشی از دو زمینه و برداشت متفاوت از دین آشکارتر می‌شود. «زنادقه» نیز که اهل تفسیر دین و مانند معتزله همواره مورد تعقیب حکومت‌گران بودند، عمدتاً ایرانی و ایرانی‌الاصل بودند. بی‌آنکه بخواهیم عامل نژادی را ملاک قرار دهیم، می‌توانیم به این نکته اشاره کنیم که ایرانیان به‌علت برخورداری از پیشینهٔ درخشان‌تر تمدن ایرانی و تماس با یونانی‌ها به‌طور نسبی بیشتر اهل فلسفه، منطق و آزاداندیشی بودند، ولی جز دورهٔ کوتاه سی ساله، قدرت نزدیک به دو قرن در دست اعراب جزم‌اندیش و سنت‌گرا بود. ریشهٔ این جزم‌اندیشی نیز در شکل و شیوهٔ معیشتی صحرانشینی بود که از فرهنگ دوران کشاورزی ایران عقب‌تر بود.

ایدئولوژی دینی توجیه‌گر عملکرد سرکوب‌گرایانهٔ خلیفهٔ وقت و متحدان آنها در ایران بود. قشری‌گری دینی که اطاعت کورکورانه از سنت و حدیث را در مقابل عقل انسانی قرار می‌داد، هر جا که از تقابل نظری در برابر خردگرایان باز می‌ماند دست به تحریک مردم و صدور فتوا می‌زد. در این دوران پایگاه اصلی حاکمیت خلفای عباسی سنت‌گرا نه در میان ایرانیان حوزهٔ فلات، بلکه ترکان ایرانی آسیای میانه بودند که از اقوام چادرنشین به‌شمار می‌رفتند.

دلیل آنکه عباسیان اندک اندک علیه جنبش عقلی برخاستند، احساس خطری بود که گروهی از متعصبان اهل سنت و حدیث نسبت به عقلانی شدن جامعه می‌کردند. عقلانی شدن جامعه می‌توانست به نفی یا محدود کردن حکومت خودسرانهٔ آنها که مشروعیت خود را بر جزم‌اندیشی دینی و الهی‌خواندن حکومت خود می‌دانستند، بیانجامد. اصولاً حکومت‌گران هرگاه توانسته‌اند با استفاده از ناآگاهی مردم یا اعتقادات دینی آنها، هرگونه عامل تعدیل قدرت مطلق خود را از میان برداشته‌اند. عباسیان در آغاز حکومت با توجه به نقش ایرانیان در محکم ساختن شالودهٔ حکومتی و احتیاج به آنها، از تفکر عقلانی معتزله

۱. پیشین.

(ایرانی) در مقابل رقبای حکومتی عرب حمایت کردند، ولی جانشینان آنها نیز رشد و ادامهٔ تفکر عقلی را مغایر با منافع خود دیدند. روند رشد تفکر معتزله نفی خلافت موروثی و توجیه الهی حکومت بود. از این‌رو، همانند پیشینیان خود به سرکوب مستقیم آنها پرداختند و یا با تقویت تفکر جزمی اشاعره به‌طور مستقیم موجبات نابودی فکری معتزله را فراهم آوردند.

تفکر اعتزالی با تفسیر عقلی از دین در دورهٔ تکفیر فلاسفه و اندیشمندان خردگرا زیر عنوان بددین، ملحد، قرمطی، رافضی، زندیق و غیره سرکوب شد و آنچه باقی ماند، با هجوم مغول‌ها به ایران به‌کلی از بین رفت[1] و جای آن را جزم‌اندیشی و قشری‌گری دینی گرفت. محمدحسین روحانی می‌نویسد: «معتزلیان ایران و خوارزم پس از یورش ویرانگر مغول سخت زیان دیدند و سرانجام در قرن‌های هفتم و هشتم هجری یکباره محو و نابود گشتند.»[2] این دوره را می‌توان عصر برگشت تمدن ایران شمرد. رسول جعفریان می‌نویسد از قرن هفتم به بعد معتزله‌ای وجود ندارد. از دو قرن پیش از آن بسیاری از معتزله، زیدی و یا امامی[3] شده بودند. «در این عهد بدون آنکه فشار سیاسی خاصی از سوی ایلخانان بر

۱. محمدرضا فشاهی، *مقدمه‌ای بر سیر تفکر در قرون وسطی*، تهران، گوتنبرگ، ۱۳۵۴.

۲. محمدحسین روحانی، «مقدمه‌ای بر علم کلام اسلامی»، *کتاب القبا* (دورهٔ اول)، جلد ششم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۲۵۳۶، ص ۲۲.

۳. زیدی و امامی به ترتیب شیعهٔ پنج امامی و دوازده امامی بودند. شیعهٔ زیدی از طرفداران زیدابن علی برادر امام پنجم شیعیان، محمدباقر بودند که شورشی را علیه امویان در کوفه رهبری کردند. زیدی هم از نظر سیاسی رادیکال‌تر و از نظر اعتقادی ملایم‌تر از شیعه‌های دوازده امامی هستند. آنها خلافت خلفای راشدین قبل از علی‌ابن ابی‌طالب را به رسمیت می‌شناسند، و از نظر برداشت کلامی به معتزله نزدیک‌اند. علاوه بر شیعهٔ پنج امامی و دوازده امامی، گروهی از شیعه‌ها نیز هفت امامی هستند، شیعهٔ هفت امامی اسماعیلیه که به‌عنوان حشیشیون شناخته شده‌اند از جمله رادیکال‌ترین فرقه‌های شیعه در تاریخ ایران بوده‌اند. حسن صباح، فرقهٔ اسماعیلیه و فدائیان اسماعیلی ترور شخصیت‌های سیاسی مخالف را روش مبارزهٔ خود می‌دانستند. از جمله معروف‌ترین شخصیت سیاسی که توسط فدائیان اسماعیلی ترور شد خواجه نظام‌الملک طوسی وزیر سلجوقیان بود. علاوه بر سیاستمداران، متکلمین بنامی چون امام محمد غزالی از مخالفان سرسخت تعابیر انقلابی اسماعیلیه از پدیدهٔ امامت و ناصر خسرو فیلسوف و شاعر برجستهٔ قرن چهارم از مدافعان و متکلم اسماعیلیه بود. در واقع جنبش اسماعیلی مقاومت و مقابله‌ای علیه دستگاه حکومت دینی عباسیان و تشکیل‌دهندگان عرب و ترک و فارس آن بود. اسماعیلیان به‌دنبال اجرای وعده‌های مساوات در اسلام بودند که اثری از آن در دستگاه‌های خلافت اسلامی و متحدان آن نمی‌دیدند. از این نظر شباهت نزدیکی بین شیعهٔ هفت امامی اسماعیلیه و شیعهٔ پنج امامی زیدی و دوازده امامی وجود داشت. همانگونه که غزالی در نفی اسماعیلیه و در دفاع از حاکمیت اسلامی روز، آنها را به‌فساد متهم می‌ساخت، ناصر

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

معتزله وارد آید، دیگر اثر جدی از آنان سراغ نداریم.»[1] بنابراین تلاش فرهنگی و فکری اصلاح دین و عقلی کردن آن به‌جایی نرسید.

در غرب اصلاح دینی متأثر از تحولات مادی و معیشتی جامعه بود. جنبش اصلاح‌طلبی دینی اصلاح‌طلبی تحولی در درون مسیحیت محسوب می‌شود، ولی این نه خود نقطهٔ آغاز بود و نه می‌توانست بدون رشد فلسفهٔ عقلی مستقل (سنت یونانی) به فرهنگ غالب سرمایه‌داری بدل شود. رشد فلسفهٔ عقلی نیز محصول تحولات اقتصادی ـ اجتماعی جامعه بود. رشد علوم تجربی، مناسبات بازرگانی انباشت اولیهٔ سرمایه به‌همراه پیدایش شهرهای جدید از جمله عوامل مهم این جریان بودند. در صفحات پیشین در مبحث مربوط به رشد سرمایه‌داری در غرب به این عوامل اشاره شده است که در اینجا از بازگویی آنها خودداری می‌کنم. آنچه در این قسمت بیشتر مورد نظر است، توجه به نقشی است که جنبش معتزله، با خمیرمایهٔ عقلی آن، همراه با تحولات اقتصادی ـ اجتماعی می‌توانست به‌وجود آورد. از آنجا که این‌گونه تحولات اقتصادی ـ اجتماعی که منجر به دگرگونی‌هایی در صف‌بندی‌های اجتماعی و قشربندی جامعه شود به‌وجود نیامد، جنبش فکری معتزله نیز عقیم ماند. از این‌رو، انتظاری جز آنچه رفت نمی‌بایست داشت. در غرب نیز هدف فلسفهٔ عقلی، عقلی کردن دین نبود. اصولاً زمانی‌که مناسبات اقتصادی ـ اجتماعی در جامعه علمی (عقلی) شود، دین نیز بی‌آنکه عقلی شود، متحول می‌گردد و به رَستارگرایی می‌گرود.

اشاعره، واکنش در برابر معتزله

اگرچه معتزله بنیان‌گذار علم کلام بود و تلاش می‌کرد که در مباحثات خود از شیوهٔ عقلی (منطق) در مقابل مخالفان استفاده کند، آنان نیز آموختند که به‌همان شیوه متوسل شوند.

(ادامهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل)

خسرو به‌دفاع از شیعهٔ اسماعیلیه می‌پرداخت. نکتهٔ قابل توجه اینکه بقایای فرقهٔ اسماعیلیه امروز زیر رهبری آقاخان، یکی از مردان ثروتمند جهان، معتدل‌ترین و مدرن‌ترین گروه اسلامی به‌شمار می‌روند. (برای مطالعه دربارهٔ فرقهٔ اسماعیلی نک. فرهاد دفتری، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۰).

۱. رسول جعفریان، *مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه تا آغاز دوره انحلال معتزله در شیعه*، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۱۲.

بدین ترتیب کلام اشاعره در مقابل معتزله به‌وجود آمد. این شیوه را در اصل مسیحیان به ایران منتقل کردند و ریشهٔ یونانی دارد.

بنیان‌گذار کلام اشعری ابوالحسن علی‌بن اسمعیل اشعری (۲۶۰-۳۲۴ه) است.[1] وی ابتدا معتزلی بود، ولی از آنها دوری جست و مدافع مذهب احمدبن حنبل که مورد اذیت حکومت مأمون و معتصم قرار گرفته بود، شد و به‌اصطلاح از اعتزال خود توبه کرد. اشاعره برخلاف معتزله معتقد به جبر انسانی در مقابل اختیار بودند. از دیدگاه آنها بدی و خوبی، درستی و نادرستی نه در حوزهٔ عقل انسانی، بلکه در حوزهٔ شرع تعیین می‌شد.

مذهب اشاعره نیز جایگاه محکمی در دستگاه خلافت پیدا کرد. خلیفهٔ عباسی القادر بالله که از قضا او نیز اهل تألیف و دانش بود، سخت مدافع اشاعره شد و به سرکوب معتزله پرداخت. با حمایت او سلاطین غزنوی و سلجوقی در ایران با مسلمانان شیعه و مدافعان معتزله مقابله کردند. به‌عبارتی، می‌توان این تحول را گذشته از نقش اعراب ناشی از نفوذ سلاطین ترک در خلافت عباسیان دانست که جای فضلای ایرانی را در حکومت می‌گرفتند. سلاطین ترک سنی‌مذهب و از شاخه‌های سه‌گانهٔ حنبلی، شافعی و حنفی بودند.[2] با مقایسهٔ این دوران و دوران مأمون مشخص می‌شود که ایرانی‌ها و ترکان و منافع سیاسی خلفا در سمت‌گیری دستگاه خلافت به‌سود معتزله و اشاعره نقش بسزایی داشته‌اند. به‌هرحال، اگرچه معتزله نمی‌توانست به یک جریان فلسفهٔ عقلی کامل بدل شود، ولی در همان حد عقلی‌نگری دین نتوانست دوام آورد و مورد هجوم دستگاه دینی و سیاسی اهل سنت قرار گرفت و از صحنه خارج گردید. ولی در ادامهٔ مباحث نظری کلام معتزله و اشاعره، «علم کلام» به‌صورت حوزه‌ای از آموزش باقی‌ماند و صاحب‌نظرانی چون امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ه) و امام فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶ ه) متکلم و مفسر قرآن، با موضع مخالفت با نظر معتزله بدون آنکه به‌دام افراط و تعصب اشاعره بیفتند، به دفاع از روش اشاعره پرداختند و با ورود تعداد زیادی از صاحب‌نظران دینی به حوزهٔ کلام، آن را در حد فلسفهٔ اسلامی ارتقاء دادند، یعنی به تجزیه و تحلیل مباحثی پرداختند که در حوزهٔ فلسفه انجام

۱. از آنجایی‌که تشریح نظرات تفصیلی اشاعره به تحول خردگرایانه مربوط نمی‌شود، به معرفی کوتاه آن بسنده می‌کنیم. برای آگاهی بیشتر با افکار اشاعره و ارتباط آن با معتزله نک. محمدحسین روحانی، پیشین، صص ۳۰-۲۳.

۲. چهار شاخهٔ عمده و شناخته‌شدهٔ مذهب سنی عبارتند از حنبلی، شافعی، حنفی و مالکی.

می‌گرفت. تا حدی که متعصبان دینی آنان را به کفر و بی‌دینی متهم کردند. فلسفهٔ غزالی مغلوب عرفان است. روش اعتدالی یا التقاطی غزالی و فخر رازی دو دیدگاه را می‌آزرد، یعنی نه فقیهان راضی می‌شدند و نه فلاسفه. «غزالی یکی از هدف‌های اصلی خویش را مبارزه با جریان‌های فلسفی زمان خویش قرار داد و معهذا هرگز نتوانست کاملاً از تأثیر فلسفه آزاد شود.»[1]

مخالفت دین‌داران، به‌خصوص فقهای مالکی‌مذهب در مخالفت و رد غزالی، باعث شد تا حکم به سوزاندان آثار او دادند. اگرچه او علیه فلسفه نیز موضعی مخالف داشت، نتوانست رضایت متعصبان دینی را جلب کند. غزالی در رد فلسفه، ***تهافت‌الفلاسفه*** را نوشت. وی در این اثر از الهیات و فلسفه و حکمت مشاء (حکمت ارسطو) در برابر فلسفهٔ ماتریالیستی دفاع می‌کند و فلسفه را کفرآمیز می‌خواند، زیرا فلاسفه علم خداوند را محدود به کلیات می‌دانستند. غزالی این امر را مخالف دین می‌شمرد و معتقد بود که علم خداوند احاطه بر کلیات و جزئیات است،[2] بنابراین «علم کلام» ضمن مخالفت با فلسفه، به استدلال‌های فلسفی (منطق) متوسل شد. دوباره به این مطلب خواهیم پرداخت، زیرا یکی از گره‌گاه‌های تحول اندیشه در ایران است.

اشاره‌ای به دیگر جریانات عقلی ـ عرفانی

غیر از جریان معتزله که ارتباطی مستقیم و نزدیک با دین و دستگاه حکومتی پیدا کرد، فلاسفهٔ دیگری که به درجات مختلف از هر دو نهاد دین و دولت مستقل بودند، نیز پیدا شدند، ولی به‌ندرت به نمونه‌هایی برمی‌خوریم که به‌طور کامل استقلال فلسفهٔ عقلی را حفظ کرده باشند. برای نشان دادن این طیف چند نمونه از آنها را ذکر می‌کنیم. بی‌تردید بررسی دیدگاه‌های این فلاسفه کاری است مهم که در حوزهٔ این کتاب نمی‌گنجد. هدف این بخش، همان‌گونه که بارها اشاره شده است، نشان‌دادن دلایل عدم پیدایش فلسفهٔ عقلی است که بخشی از کلیّت توضیح عقب‌ماندگی ایران است.

۱. ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، *اسلام در ایران*، تهران، پیام، چاپ چهارم، ۱۳۵۴، ص ۲۲۹.

۲. احسان طبری، پیشین.

اگر بخواهیم از معتزله به‌عنوان تنها گروه عقلی نام ببریم، آنگاه جنبش عقلی را در حد برخورد به دین و در حد کلام خلاصه کرده‌ایم. در حالی‌که جنبش عقلی در ایران فراتر از محدودیت‌های فکری جریان معتزله پیش‌رفت. چنان‌که محمدمجتهد شبستری می‌نویسد: «فضای فهم فلاسفه، فضای تعقل فلسفی است که از نظر مواد و مفاهیم با تعقل اعتزالی متفاوت است.»[1] ذبیح‌الله صفا نیز می‌نویسد:

«از میان کسانی که در اسلام به فلسفه اشتغال داشته‌اند دسته‌یی بدون التزام مطلق در اثبات اصول دین اسلام بمباحث این علم متوجه بودند و نظرهای مشاهیری از فلاسفهٔ آتن و اسکندریه را بی‌آنکه بدبستان‌های مختلف آنان از لحاظ نظم تاریخی توجه کنند مورد مطالعه قرار می‌دادند. اینان فلاسفه‌اند که بنابر آن‌چه قبلا ذکر کرده‌ایم همواره در معرض مخالفت اهل دین واقع بودند.»[2]

اسلام با خود نه‌تنها پیام بسیار قدرتمند دینی، اخلاقی، بلکه آموزش و دستورالعمل برای زندگی این دنیایی آورد. (از این بابت اسلام با کاتولیسم که دین آن‌دنیایی است متفاوت است). بنابراین تحقیق و تفحص آدمی برای چگونه زیستن محدود به این چارچوب و در قالب کلام (منطق یا ادلهٔ شرعی) و فقه سازمان یافت. علاوه بر آن، اسلام در شکل دین حکومتی ظهور کرد. به‌طوری‌که جهان سیاست تابعی از جهان دین شد. از آنجایی‌که دانش انسانی، قواعد کردار، و حکومت مباحثی فسلفی‌اند، اسلام وارد حیطهٔ فلسفه نیز گردید. در دورهٔ قرون وسطا که تحقیقات و اثرات فلسفی در غرب فروکش کرد، در جهان اسلام، فلسفهٔ اسلامی نمودار شد. زمینهٔ فکری این فلسفه بی‌شک فلسفهٔ یونان بود که از طریق ترجمهٔ آثار یونانی در زمینهٔ فلسفه، علم، منطق، روان‌شناسی و اخلاق به‌وجود آمد. امّا فلاسفهٔ اسلامی، برخلاف فلسفهٔ عقلی یونان، اساس داوری دربارهٔ درستی و کم و کیف دانش، کردار و حکومت (سه مسئلهٔ فلسفه) را اصول دین یا ایمان قرار دادند. عرفان حاصل از این گرایش دوگانه، یا بینابینی بین عقل و ایمان، سرشت «ترک دنیایی» عرفان را به بدخویی می‌کشاند، زیرا ایمان از یک‌سو و گرایش دنیاپرستانه یا این‌دنیایی اسلام از سوی

۱. محمدمجتهد شبستری، *هرمنوتیک، کتاب و سنّت*، ویراست دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵، ص ۱۰۴.
۲. ذبیح‌الله صفا، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، ج ۱، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، ۲۵۳۶، ص ۱۶۱.

دیگر، در مقابل سرشت این‌دنیایی رهبانیت کاتولیسم، در شکل عالی‌اش در حکومت‌مداری جلوه می‌کند. این حکومت‌مداری در وضعیت فقر طبیعی و استبداد دولتی نمی‌توانست چیزی بهتر از آنچه تاکنون تجربه شده است، به‌بار آورد. چنین است که می‌بینیم کشش‌های عرفانی گاهی در وسوسه‌های قدرت‌مداری و زمام‌داری و از نوع بد آن، یک‌جا جمع می‌شوند.

آثار فلسفی یونانی که به زبان عربی ترجمه شده بود، در قرن دوازدهم به زبان لاتین برگردانده شد و مأخذ و بنیاد فلسفهٔ اسکولاستیک (مدرسی) توماس آگوستین و هم‌عصران او قرار گرفت. از دید توماس آگوستین عقل بسیار اهمیت دارد، ولی مهم‌تر از آن ایمان است. بنابراین ترجمهٔ این متون برای مسیحیت نیز مشکل‌زا شد و غرب را وارد مرحلهٔ مقابلهٔ دین و فلسفه کرد.

با گسترش اسلام سرزمین‌های حوزهٔ مدیترانه زیر کنترل قوای اسلامی درآمد. مدیترانه دریای تمدن غرب محسوب می‌شد. با تسخیر این مرکز تضاد شرق و غرب بالا گرفت. تسخیر سرزمین‌های امپراتوری روم از جمله بیزانس، اسلام را با فرهنگ جدیدی مواجه ساخت. این فرهنگ حاوی فلسفهٔ هلنی از جمله فلسفهٔ افلاطون و ارسطو بود. فلاسفهٔ اسلامی چون فارابی تحت تأثیر فلسفهٔ **جمهوریت** افلاطون قرار گرفتند. از نظر فلسفهٔ افلاطون عدالت اجتماعی زمانی برقرار می‌شود که شاه، فیلسوف باشد و یا فیلسوف شاه باشد. فلسفهٔ نوافلاطونی فارابی براین عقیده استوار بود که رهبر یک جامعه باید فراتر از فیلسوف و پیغمبر باشد. بنابراین با مطالعهٔ آثار فلسفی یونان چیزی از اهمیت قرآن کاسته نمی‌شود. فارابی «می‌خواست از یک‌سو میان فلاسفه و از دیگر سو دین و فلسفه را با هم وفق دهد.»[1] ابن‌سینا نیز فلسفهٔ متافیزیک ارسطو را توجیهی برای نظم جهان در سطح مادی و ادامهٔ این نظم در دنیای معنوی خواند.

بنابراین بسیاری از فلاسفهٔ ایرانی به عرفان و دین گرایش داشتند، ولی این پدیده‌ای جدید و استثنایی نبود. در فلسفهٔ یونانی (افلاطون و ارسطو) و بعدها در عصر روشنگری

۱. حنا الفاخوری، خلیل‌الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، ج ۲، تهران، زمان، چاپ ۲، ۱۳۵۸، ص ۴۴۹.

نیز همین خصلت وجود داشت. بسیاری از فلاسفهٔ ایرانی و اسلامی به فلسفهٔ ارسطویی گرایش داشتند اگرچه نمی‌توان همهٔ آنها را یکسان شمرد، زیرا تفاسیر متفاوت از آن ارائه دادند. برخلاف امام محمد غزالی و امام فخررازی که فلسفهٔ ارسطو را از جنبهٔ دینی مورد توجه قرار می‌دادند، کسانی چون زکریای رازی و ابوریحان بیرونی اولاً به فلسفه‌های دیگر (مانند اپیکوروس) گرایش داشتند، و ثانیاً فلسفهٔ ارسطو را با دید انتقادی می‌نگریستند.

محمدرضا فشاهی دربارهٔ بیرونی می‌نویسد: «ابوریحان در فلسفه پیرو هیچ‌کس نیست. او در قرون وسطی نخستین کسی بود که به‌طور جدی در فلسفه ارسطو شک کرد و ایرادات بسیار برآن گرفت و بدین سبب شک در آراء ارسطو در حقیقت نه از کپلر و کپرنیک و فرانسیس بیکین و دکارت و جان‌لاک بلکه از زمان ابوریحان و توسط او آغاز شد.»[1]

شاید برجسته‌ترین فیلسوف مدافع عقل دینی ناصر خسرو متکلم جنبش باطنی است. بینش باطنی اساس شناخت پدیده‌ها از جمله دین را عقل می‌بیند، ولی برای عقل غایتی قائل می‌شود که عملاً به‌نفی عقل می‌انجامد.

امّا کسانی چون ابوسلیمان سجستانی (وفات ۳۹۱ هـ) که با عنوان منطقی شهرت داشت، آمیختن فلسفه و دین را درست نمی‌دانستند.[2] در حالی‌که فلاسفهٔ دیگری چون سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی دین و فلسفه را حقایقی می‌دانستند که فیلسوف برای پرستش خداوند کشف می‌کند.[3] این همان برخورد اسکولاستیک (مدرسی) دوران قرون وسطایی با فلسفه و علم است.

اما نظرات فلسفی ابوسلیمان سجستانی دارای ویژگی‌های متفاوت و برجسته‌ی است که آن را درخور بررسی و دقت‌نظر می‌کند، زیرا «ابوسلیمان برخلاف برخی از فلسفهٔ عهد خود و علی‌الخصوص اخوان‌الصفا بهیچ روی معتقد بآمیختن فلسفه و دین نبود.»[4] زرین‌کوب نیز تأکید می‌کند که ابوسلیمان و ابوحیان توحیدی به جدایی دین و فلسفه اعتقاد داشتند.[5]

علیرضا ذکاوتی قراگزلو در کتاب ***ابوحیان توحیدی*** در پاسخ به این نکته که آیا فلسفه با

۱. محمدرضا فشاهی، پیشین، ص ۳۶۳.
۲. امیل برهیه، پیشین.
۳. پیشین.
۴. ذبیح‌الله صفا، پیشین، ص ۱۹۶.
۵. عبدالحسین زرین‌کوب، ***تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل‌بویه***، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.

دین قابل جمع است، می‌نویسد. «ابوحیان از قول ابوسلیمان سجستانی به این سوال پاسخ منفی می‌دهد بدین معنا که این دو از هم مستقل‌اند و کوشش متکلمان برای خاضع کردن فلسفه عبث است.»[1] سجستانی که از استادان بزرگ منطق و حکمت در دستگاه آل‌بویه شناخته می‌شد، به زبان یونانی آشنایی داشت.[2] وی ضمن طرح ضرورت جدایی دین از فلسفه، معتقد به برتری دین برای آدمیان است و به کسانی که مانند اخوان‌الصفا، منطق را در شریعت وارد می‌کنند، خرده می‌گیرد. سجستانی معتقد است که «... پیش از اخوان گروهی بدین کار دست زدند که از حیث وسایل و اسباب و قدرومنزلت و قدرت بیش از ایشان بودند لیکن بدانچه می‌خواستند و اراده داشتند نرسیدند...»[3] ابوحیان توحیدی روش اهل کلام را نه عقلی، بلکه شبه‌عقلی می‌خواند.[4] هدف ابوحیان «آگاهانیدن و به حرکت درآوردن قوه سنجش و تمیز خواننده است.»[5] تکفیر ابوحیان و ملحد خواندن او نیز به‌دلیل گرایش عقلی او بوده است.

زکریای رازی نیز معتقد بود که فلسفه و دین را نمی‌توان تلفیق کرد. «چرا که از این‌دو آن‌چه به اعتقاد وی می‌توانست موجب نجات گردد فلسفه است که بروفق دعوی وی مایه شقاق و اختلاف هم نیست.»[6] مطابق نوشته‌های ابوریحان بیرونی، رازی دیانت را نفی می‌کرد.[7] علاوه بر رازی فلاسفهٔ دیگری بر آن بودند که میان عقل و باورهای جزمی دینی نمی‌توان وحدت ایجاد کرد. این گروه در مقابل تعبد، به تعقل گرایش داشتند و از این موضع با برداشت‌های کلامی و عرفانی از فلسفه مخالفت می‌ورزیدند. یعقوب اسحق‌الکندی فیلسوف عرب و مترجم بسیاری از کتب فلسفی از یونانی و سریانی به عربی در زمان مأمون و معتصم خلفای عباسی و همچنین ابن‌رشد اندلسی، نویسندهٔ کتاب ***تهافت‌التهافت*** که نقدی بر نظریات عرفانی و کلامی غزالی «در کتاب تهافت‌الفلاسفه» کرده است، از این دسته‌اند. ابن‌رشد التقاط فلسفی فلسفه‌ای چون غزالی و ابن‌سینا را نادرست می‌خواند و دربارهٔ غزالی

۱. علیرضا ذکاوتی‌قراگزلو، ***ابوحیان توحیدی***، طرح نو، تهران، ایران، ۱۳۷۴ ـ ص ۲۲.
۲. عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین.
۳. ذبیح‌الله صفا، پیشین، ص ۱۹۷.
۴. علیرضا ذکاوتی قراگزلو، پیشین، ص ۲۳.
۵. پیشین، ص ۲۳.
۶. عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین، ص ۱۷۳.
۷. محمدرضا فشاهی، پیشین، و عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین.

می‌نویسد: «وی به هیچ مذهبی تعلق ندارد. با اشعریان اشعری است و با صوفیان صوفی و با فیلسوفان فیلسوف.»[۱]

ابن‌رشد به نظر سازشکارانهٔ غزالی در مقابل فشارهای متعصبان دینی نیز تاخته است و «او را ضعیف‌الحجه و واهی‌البرهان می‌خواند.»[۲] امّا به‌نظر می‌رسد که هردو فیلسوف، یعنی الکندی و ابن‌رشد مسائل فلسفی را طوری طرح می‌کردند که با دین در تقابل نیفتد، اگرچه الکندی به‌دلیل گرایش به معتزله مورد اذیت متوکل واقع شد و کتابخانه‌اش ضبط گردید. ابن‌سینا، فارابی و اخوان‌الصفا نیز از دیگر عرضه‌کنندگان فلسفهٔ یونانی در تمدن اسلامی‌اند.

اخوان‌الصفا نیز جریان فکری زیرزمینی بود. آنان آثار خود را بدون مشخص کردن مؤلف با همین عنوان پخش می‌کردند. اخوان‌الصفا درصدد به‌وجود آوردن دولت اهل خیر بر روی زمین بودند.[۳] بنابراین آنها جریانی صرفاً فکری نبودند، بلکه بدیل اجتماعی، سیاسی و دینی خود را ارائه می‌دادند. از آن گذشته، فلسفهٔ اخوان‌الصفا با عرفان آمیخته بود و از این‌رو نتوانست حد جدایی دین از فلسفه را حفظ کند. برخلاف اخوان‌الصفا به‌نظر می‌رسد غزالی چنین نیّتی داشته، ولی عملاً با فلسفه مخالفت می‌ورزید.[۴]

آیا تفکر عقلی در دین وجود دارد؟

دین و فلسفه دو پدیدهٔ جداگانه‌اند. آنها نمی‌توانند یکی باشند و ضرورتی نیز برای این امر وجود ندارد. همان‌گونه که دین و علم نیز نمی‌توانند یکی باشند. هریک از این پدیده‌ها وظایف، کارکرد و سرشت خود را دارند. انجام این وظایف و کارکردهای متفاوت، حکم ضرورت جدایی آنها از یکدیگر است. تلاش کسانی که کوشیده‌اند تا با علمی جلوه دادن مباحث دینی به اعتبار دین بیفزایند به جایی نرسیده است، بنابراین با ارزیابی از تلاش‌های فلسفی و عقلی کردن دین بین سده‌های دوم تا ششم هجری در تمدن اسلامی و ناکام ماندن این تلاش‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که اصولاً حرکتی که هدفش آمیختن دین و فلسفهٔ عقلی است، در ادامهٔ حرکت خود با تضاد مواجه می‌شود. هرگاه، دین از پشتوانهٔ دولتی و قهر

۱. امیل برهیه، پیشین، ص ۱۶۰.
۲. حنا الفاخوری ـ خلیل‌الجر، پیشین، ص ۶۵۰.
۳. علیرضا ذکاوتی قراگزلو، پیشین.
۴. حنا الفاخوری ـ خلیل‌الجر، پیشین.

برخوردار باشد نابودی فلسفهٔ مستقل را به‌دنبال خواهد داشت. واقعیت تاریخی نشان می‌دهد که در تنها جامعه‌ای که فلسفهٔ عقلی رشد کرد، یعنی یونان، این ویژگی وجود نداشت. در یونان اولاً دین دولتی نبود و ثانیاً تلاش فلسفه در جهت دینی کردن فلسفه یا فلسفی کردن دین نبود. حوزهٔ کارکردی فلسفه نیز از آغاز مشخص گردیده بود، یعنی تعیین دانش بشری، معیار کردار انسانی و حکومت. در سرزمینی که این حوزه‌های انسانی پیشاپیش وظیفهٔ لایتغیر دین شناخته می‌شوند، در صورت رشد فلسفه، یعنی گرایش انسان برای تعیین نوع و میزان این نیازمندی، تداخلی بین آنها روی می‌دهد که ادامهٔ این تداخل تضاد و قهر است. اگر دین در دنیای قدیم به‌دلیل سادگی مناسبات زندگی، قادر بود ضمن محدود نگاه‌داشتن حوزه‌های اندیشهٔ انسانی، وظایف فلسفه را محدود کند، در عصر پیچیدگی مناسبات اجتماعی، چاره‌ای جز جداسازی حوزهٔ دین از دیگر حوزه‌های انسان‌ساختهٔ زندگی بشری نیست.

در ارزیابی از جریان معتزله و نتیجه‌گیری‌هایی که از آن به‌دست داده شده است، می‌توان به چند نکتهٔ اساسی اشاره کرد. نخستین و مهم‌ترین آن تعیین پایگاه فکری معتزله است. تفکر و استدلال عقلی معتزله ناشی از آشنایی آنها با فلسفهٔ عقلی یونان بود. آنان کوشیدند تا این فلسفه را وارد دین کنند. نظر برخی از محققان ایرانی و غیرایرانی که تلاش می‌کنند با ارجاع به جریان معتزله نتیجه بگیرند که ظرفیت تفکر عقلی در بطن دین موجود است، و یا با ایرانی‌خواندن معتزله و عقلی نامیدن آنها، در پی اثبات این ادعا هستند که ایرانیان عقل‌گرا بودند، نادرست به‌نظر نمی‌رسد. (مراجعه به آرای قرآنی و استناد به مفاهیم عقلی در قرآن، مطلب جداگانه‌ای است که در اینجا به آن نمی‌پردازم.)

وجود ظرفیت عقلی در اسلام به بحثی کلیدی نیاز دارد که آیا اسلام همانند مسیحیت می‌تواند اصلاحاتی را درحد نیازمندی‌های روز بپذیرد و راه را برای توسعهٔ جامعه بگشاید؟ در پاسخ این پرسش محققانی چون ماکسیسم رودنسون تلاش کرده‌اند که ظرفیت فرهنگی رشد سرمایه‌داری را، به‌عنوان مسیر توسعه در اسلام نشان دهند، که این مطلب فعلاً موردنظر ما نیست. امّا تلاشی دیگری که در حوزهٔ فکری صورت گرفته است، برآن است تا با ارجاع به جریان معتزله ظرفیت تعقلی اسلام را بیان دارد. برای مثال می‌توان به

کتاب دوره *شکل‌دهنده تفکر اسلامی* نوشتهٔ مونتگمری وات[1] و *مدافعان تعقل در اسلام: معتزله از مکتب قرون وسطایی تا نماد مدرن* اثر مارتین ریچارد و همکاران اشاره کرد. آنان تلاش فکری جریان معتزله را بخشی از اسلام تلقی کرده‌اند[2] و بر این اساس، نتیجه‌گیری وارونه‌ای در مورد امکان تحول مدرن در جوامع اسلامی ارائه داده‌اند. در حالی‌که ویژگی فکری ـ عقلی جریان معتزله از بیرون، یعنی از منابع یونانی، وارد اسلام شده بود و بر آن بود که احکام اسلامی را عقلی کند، ولی به‌دلیل مقاومت دینی عقیم ماند. معتزله آموخته‌های عقلی و علمی خود را از فلسفهٔ عقلی یونان گرفته بود و قصد نفی دین و نقش آن در جامعه را نداشت. ولی با کلیت نظام حکومتی که در دین آمیخته بود، مواجه شد و مغلوب قدرت گردید. یعنی جریان عقلی نسبت به ایران (اسلام) پدیده‌ای بیگانه بود و اسلام و جامعهٔ ایران، ظرفیت این پدیدهٔ وارداتی را نداشت. به عبارت دیگر، می‌توان چنین استنباط کرد که دین را، چه اسلام و چه مسیحیت یا هر دین دیگر، نمی‌توان عقلی کرد، بلکه می‌توان عقلی بدان نگریست و حوزهٔ وظایف دین را از حوزهٔ وظایف علم و فلسفه جدا ساخت. مثلاً نهاد دین بپذیرد که برای توسعه و رفاه جامعه در عصر کنونی باید به علم اقتصاد تکیه کند که خارج از حیطهٔ دین پرورش یافته است و قوانین آن نه الهی، بلکه دنیوی‌اند. دین را نمی‌توان علمی کرد و نیازی نیز به این امر نیست. برخورد علمی و عقلی با دین نه به معنای تغییر احکام ایمانی، بلکه جداسازی آن احکام از حوزهٔ زندگی مادی بشر است.[3]

دربارهٔ علل ناکامی جریان معتزله و تلاش‌های عقلی مشابه می‌توان چنین نتیجه گرفت که شکست آنها در درجهٔ اول به‌دلیل عدم وجود شرایط جدایی دین و دولت بود. برای رفع مشکل پذیرش عقل در حیطهٔ مناسبات زمینی حیات انسان، باید شرایط جدایی در نهاد دین و دولت فراهم گردد و احکام ایمانی و اعتقادی در حوزهٔ زندگی خصوصی دین‌باوران

1. Montgomery Watt, The Formative Period of Islamic Thought, University Press 1973.

2. Richard C. Martin and Mark R. Woodward with DWI S. Atmaja, Ibid, 1997.

۳. دربارهٔ حوزهٔ فعالیت‌های دین و علم نک. نظرات بسیار ارزندهٔ محمد مجتهد شبستری با عنوان «قرائت رسمی از دین: بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها...»، *راه نو*، سال اول، شمارهٔ ۱۹، شهریور ۱۳۷۷. مجتهد شبستری یکی از نادرترین اندیشمندان دینی است که اساس مدرنیسم از جمله نوگرایی دینی را درک و بیان کرده است. بسیاری از نواندیشان دینی، پدیدهٔ نوگرایی را با اصلاح‌گرایی اشتباه گرفته‌اند. نوگرایی دینی بر اصل رستارگرایی (سکولاریسم) استوار است، نه نو کردن اعتقادات دینی. من این تفاوت را در کتاب دیگری (**دین و توسعه**) که در فرایند انتشار است، توضیح داده‌ام.

از آنچه به عنوان حوزهٔ عمومی، مانند دولت است، جدا گردد. عقلانی کردن جامعه، کثرت‌گرایی، به معنای مشارکت همگانی و رَستارگرایی به معنای آزادی اندیشه، از جمله ازادی اعتقاد دینی و غیردینی کردن مسائل خارج از حوزهٔ دین و جدایی حوزهٔ عمومی (مانند دولت) از حوزهٔ خصوصی (مانند دین) می‌تواند راه‌گشای این مشکل باشد. برای رشد و توسعهٔ جامعه، دین باید همانند هر پدیدهٔ اجتماعی دیگر از فرایند مشارکت و رقابت، نه انحصارگری بگذرد. مبلغان و مروجان دینی حق دارند که از امکانات مساوی در پیشبرد نوع دین و تفسیر خاص خود بهره‌مند شوند و با دیگران رقابت کنند، ولی هرگاه دین ابزار انحصار قدرت شود عملاً توسعهٔ جامعه با سکون مواجه می‌شود. این وضعیت در عصر پیدایش معتزله در جامعهٔ اسلامی حاکم بود.

اگر بخواهیم در نگاهی گذرا این طرز تلقی را با جنبش فکری عصر روشنگری اروپا مقایسه کنیم، به تفاوت اساسی میان این دو دوره برمی‌خوریم. در قرن هفدهم **عقل** معیار سنجش درستی و نادرستی واقعیت و حقیقت قرار گرفت و در قرن هیجدهم **عقل و مشاهده** اساس این داوری بود. این تحول ابتدا به علوم تجربی و بعد علوم اجتماعی و حتی تا حدی به مسائل دینی نیز کشیده شد.[1] روش عقلی معتزله را می‌توان حداکثر با طرز تلقی قرن هفدهم غرب مقایسه کرد، ولی هرگز به سطح قرن هیجدهم نرسید، اگر نخواهیم بگوییم که برخورد عقلی معتزله با اهداف علوم در دوران پیش از رنسانس برابری می‌کرد. اروینگ زایتلین معتقد است «در قرون وسطا اهداف علم شناخت و کشف نیات خداوند برای خلقت بود.»[2]

افکار دوران قرون وسطا زیر سلطهٔ کلیسا بود. به‌قول ژان ژاک روسو «انقلابی لازم بود که انسان را سرعقل بیاورد.»[3] برخلاف دوران قرون وسطا، در دورهٔ روشنگری انسان از همه چیز حتی دین انتقاد کرد. اساس تفکر انسان، کنکاش و نقد و بازبینی عملکرد خود و جامعه شد. تفکر عقلی در ایران در سده‌های دوم و سوم هجری هرگز به این حد رشد نکرد و

۱. روش مشاهده در علوم تجربی اولین بار در قرن شانزدهم با نقد روش ارسطویی آغاز شد، ولی گسترش آن به‌خصوص در زمینهٔ علوم اجتماعی در قرن هیجدهم روی داد.

2. Irving Zeitlin, Ideology and the Development of Sociological Theory, Sixth Edition, Prentice Hall, New Jersey, 1997, P.2.

3. Idid, P.2.

نمی‌توانست بکند. رشد تفکر عقلی و وسعت علوم در عصر روشنگری زمینه‌ساز کسب آزادی اندیشه و عمل انسانی گردید. جنگ علیه خرافات، تعصب و رشد بردباری و تحمل نظرات مخالف از جمله ویژگی‌های عصر نوین است. این خصوصیات صرفاً از برخورد عقلی به دین حاصل نمی‌شود. رشد تفکر معتزله به حد فلسفهٔ عقلی و منطق ارسطویی نیز نرسید. بدون رعایت این تفاوت‌ها، داوری دربارهٔ نتایج ممکن از جنبش فکری معتزله دقیق نخواهد بود.

در سده‌های دوم و سوم هجری در ایران این دین نبود که به تحول عقلی رسید، بلکه بینش عقلی تلاش می‌کرد که میان احکام دینی و داده‌های عقلی سازگاری برقرار کند. عامل عقلی خارج از دین نیز می‌کوشید وارد دستگاه دینی شود. اگر دین می‌توانست عقلی شود (که در آن‌صورت دیگر دین نبود) گشایش بسیار بزرگی در روند رشد تفکر عقلی در جامعه به‌وجود می‌آمد. اگر عقل معیار سنجش احکام دینی محسوب می‌شد، آنگاه بسیاری از موانع تحول سیاسی و ایدئولوژیک که سنت‌گرایان با توجه به اعتقادات مردم بر سنت به نفع خود به‌کار می‌گرفتند، نیز از بین می‌رفت و دین نمی‌توانست به‌سادگی مورد سوءاستفاده و در خدمت حکام قرار گیرد، ولی قدرت عقلی در مقابل قدرت دین حکومتی شکست خورد. قدرت حکومتی برای مقابله با عقل‌گرایان به واکنش متقابل آن، یعنی مدافعان سنت‌گرای اشاعره متوسل شد و آن را تقویت کرد. نتیجه‌ای که از این رابطه حاصل می‌شود، این است که تحول برونی خارج از دستگاه دین و دولت آنقدر در جامعه نهادینه نشده بود که بتواند دین و دولت را متحول کند، به‌خصوص آنکه تفکر عقلی دستاورد مستقیم جامعهٔ ایرانی یا اسلامی نبود. ایرانیان اگرچه از اعراب جلوتر بودند، ولی خود فرایند آموختن آن را طی می‌کردند.

تحول دینی در غرب زمانی اتفاق افتاد که جنبش عقلی پشتوانهٔ اجتماعی یافته بود. این جنبش توانست نفوذ دین را برجامعه کم کند و آن را از حوزهٔ عمومی به حوزهٔ خصوصی بکشاند. تحول درونی پروتستانتیسم نیز در همین مسیر عمل کرد و رابطهٔ انسان‌های معتقد را با خدایشان مستقیم‌تر کرد و از نقش روحانیت مسیحی کاست. نکتهٔ مهم اینکه تحول عقلی می‌بایست ابتدا در جامعه زمینهٔ عینی یابد و ضمن دگرگونی خود جامعه به ایجاد

پشتوانهٔ اجتماعی برسد و دست به اصلاح دینی بزند. در مورد جنبش‌های فکری سده‌های دوم و سوم هجری در ایران وضع چنین نبود. بنابراین تحول از دین به جامعه، تلاشی وارونه به‌شمار می‌آید و نمی‌تواند به توسعهٔ جامعه بیانجامد، یعنی برای تحول دینی، باید تحول اجتماعی رخ دهد، نه برعکس. درستی این رابطه به‌معنای گذار خود به‌خودی جامعه به مرحلهٔ جدایی دین از دولت نیست. در این میان، نقش فعال انسان نه‌تنها مفید بلکه یک ضرورت است.

آیا معیار سنجش دین عقل است؟

اگر معیار سنجش دین عقل باشد، میان نفی و باور دین هیچ‌گونه امتیازی نمی‌توان قائل شد، زیرا میزان عقل دین‌باوران، با دین ناباوران یکسان است. تشخیص اصالت و رسالت دین همان‌قدر از عهدهٔ دین‌باوران برمی‌آید که از عهدهٔ دین‌ناباوران، یا تشخیص نوعی دین بین دین‌باوران، امتیازی در شناخت برای کسی برنمی‌انگیزد. بنابراین اگر معیار شناخت، درستی و نادرستی و نوع دین به عهدهٔ عقل انسانی است و شاخص شناخت نیز با عقل مشخص می‌شود، وجوه جنبه‌های دیگر دین نیز به‌عهدهٔ عقل انسانی است. بنابراین، دین از حوزهٔ شرع، به حوزهٔ عرف وارد می‌شود. ***در این صورت در دین‌شناسی، نه دین‌باوری، می‌توان از فلسفه مدد گرفت***، ولی دین‌باوری نمی‌تواند با فلسفه درآمیزد. اینچنین است که تلاش فلاسفهٔ اسلامی برای شناخت فلسفی وجوه دین، در شرایطی که دین در قدرت حکومتی ادغام شده بود، در بهترین حالت، به عرفان کشیده شد. طرح این نکته به معنای کم‌اهمیت جلوه دادن عرفان نیست، بلکه نشان دادن نتیجهٔ ترکیب فلسفه و دین است، زیرا «فرایندی که فلسفه با آن انجام می‌شود، به نظر ابن رشد، موضوعی است مربوط به کل بشریت»[1] در حالی‌که عرفان در انزوای فردی سیر می‌کند. هم‌چنین دین و عرفان با خردگرایی (راسیونالیسم) توسعهٔ حرفه‌مندانه هماهنگی ندارد. «دین‌داری نمی‌تواند پیشرفت و توسعه را در خود هضم کند و آن را به رنگ خود درآورد.»[2] در زمینهٔ عرفان باید گفت، گذشته از

۱. دُمینیک اوڑوی، *ابن‌رشد*، ترجمهٔ فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران، ایران، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲.

۲. محمدمجتهد شبستری، «قرائت رسمی از دین»، *راه نو*، سال اول، شمارهٔ ۱۹، شهریور ۱۳۷۷، ص ۲۰.

پایه‌های سیاسی و اجتماعی، از نظر اقتصادی مخصوص قشر و طبقات نسبتا برتر جامعه است. کارگر حرفه‌ای و حتی کشاورز با مصائب روزمرهٔ خود، زمان و موقعیت در خود فرو نشستن را ندارد. دید آنها به دین نیز بیش از آنکه عرفانی، سیاسی یا ایدئولوژیک باشد، عمل‌گراست. هم‌چنین با دیدگاه عرفانی که به ابزار شناخت علمی، یعنی مشاهده و آزمایش مجهز نیست، پدیده‌ها آن‌طور که باید شناخته می‌شوند، نه آن‌طور که هستند. به‌همین دلیل حوزهٔ شناخت عرفانی و شناخت دینی از شناخت علمی و فلسفی جدا می‌گردد. در اوان تمدن اسلامی ـ ایرانی این جدایی‌ها شکل نگرفت. صرف‌نظر از ریشهٔ این عدم تفکیک، که پیشتر شرح آن گذشت، نتایج چنین التقاطی نیز انگیزهٔ شناخت و تغییر را کاهش می‌دهد، زیرا چارچوب شناخت و تغییر نباید از حیطهٔ پذیرش نهاد قدرت دین و حکومت خارج شود. آزاداندیشی لازمهٔ شناخت است. شناختِ مقید یا ایدئولوژیک، به‌هرشکل آن، نفی شناخت است، زیرا پژوهشگر را با پاسخ‌های از پیش تعیین‌شده مواجه می‌سازد. علم پاسخ را نمی‌داند و می‌خواهد کشف کند. دین پاسخ را می‌داند. این تفاوت میان دین و علم است. آزاداندیشی عقلی در علم و فلسفه بخشی از سرشت آنهاست و مقید به پاسخ‌های از پیش تعیین‌شده در سرشت دین نیست.

چکیده و نتیجه‌گیری

جریان معتزله که به نمایندهٔ مکتب الهیات عقلی شناخته شده است، در شرایط ویژه‌ای که اسلام تمدن‌های کشورهای همسایه را به تصرف درآورد، متأثر از فلسفهٔ عقلی یونان به‌وجود آمد. معتزله، که یک جریان ایرانی بود، می‌تواند به‌عنوان عاملی دیگر در بررسی چرایی پیدایش آن کمک کند، ولی آنچه معتزله را متمایز می‌کند گرایش عقلی این مکتب است. این گرایش زمانی پیدا شد که تمدن اسلامی به منابع فلسفهٔ عقلی یونان دست یافت. ترجمهٔ متون یونانی به عربی زمینه‌ساز گرایشی در میان اهل فکر شد، ولی در عین‌حال می‌دانیم که معتزله یک جریان فکری ـ عقلی مستقل از دین نبود، زیرا زمینهٔ عینی پیدایش چنین استقلالی وجود نداشت. اگر به دلایل پیدایش فلسفهٔ عقلی یونان مراجعه کنیم، درخواهیم یافت که در یونان ادیان دولتی که پاسخ پرسش‌های بنیادی زندگی انسان را

پیشاپیش داده باشند، وجود نداشت. این مطلب در فصل اول کتاب تشریح شده است، ولی باید این نکته را یادآوری کرد که فلسفهٔ عقلی یونان در مقابل سه پرسش اساسی «معرفت چیست»، «معیار رفتار و کردار انسان‌ها با یکدیگر کدامند» و «شیوه حکومت» به‌وجود آمد. در شرق به‌طور کلی و در تمدن اسلام به‌طور اخص، پاسخ این سؤالات را پیشاپیش ـ دستگاه دولت دینی، یا دین دولتی داده بود و حق فکر کردن را عملاً از انسان سلب کرده بود.

جریان معتزله از فلسفهٔ عقلی یونان متأثر بود و از منابع آن بهره گرفته بود، ولی نهایتاً تلاش آن برای تطبیق پاسخ‌های فلسفی با الهیات، پاسخ‌های فقهی بود. زمانی‌که حتی به مرز خارج شدن از حیطهٔ فقه قدم گذاشت با سرکوب حکومتی مواجه گردید و پس از ادامهٔ تلاش عقلی کردن فقه، مورد یورش دستگاه دینی و دولتی قرار گرفت. آیا رشد جریان فکری معتزله می‌توانست به رشد استقلال فکری فلسفهٔ عقلی برسد؟ شواهد تاریخی و اقلیمی سرزمین و تمدن اسلامی نشان می‌دهد که چنین اقبالی وجود عینی نداشت. بنابراین رشد نطفه‌ای جریان عقلی ـ دینی منجر به واکنشی سیاسی و اتحاد بیشتر جریان سنتی دینی با دستگاه دولتی شد و ابزار نابودی معتزله به‌عنوان اصلی‌ترین جریان فکری که دارای گرایش عقلی بود، فراهم گردید.

در عین‌حال می‌دانیم که معتزله خود جریانی آزاداندیش نبود و با مدافعان جهان‌بینی غیردینی و مذاهب دیگر خصومت می‌ورزید. آنها هیچ‌گاه به درجه‌ای از رشد نرسیدند که خواهان جدایی دین از فلسفه باشند. آنها فلسفهٔ عقلی و منطق ارسطویی را در خدمت دین می‌خواستند. این مشکل در نهضت روشنگری غرب توانست با پیدایش مناسبات جدید سرمایه‌داری حل شود. دستگاه دینی کلیسا اجازه نمی‌داد که تفکر مستقل علمی و فلسفی خارج از حیطهٔ دین و اصول و معتقدات آن رشد کند. به‌همین دلیل در عصر رنسانس اولین پیشاهنگان علمی مورد اذیت و آزار کلیسا قرار گرفتند و تنها زمانی‌که بورژوازی به قدرتی در مقابل فئودالیسم بدل شد، توانست منحد آن، یعنی کلیسای کاتولیک را نیز وادار به عقب‌نشینی کند. انقلابات بورژوازی آخرین و قاطع‌ترین مکانیزم‌های حل این مشکل بود. فلسفهٔ عقلی یونان باستان در غیاب دین دولتی، متمرکز و قدرتمند پدیدار شد، در حالی‌که

در زمان پیدایش معتزله در ایران و سرزمین اسلامی، هیچ آثاری از رشد مناسبات سرمایه‌داری وجود نداشت، حتی فئودالیسم هم به‌شکل غرب به‌وجود نیامده بود. دستگاه سیاسی، دینی و نظام اقتصادی بسیار متمرکز و یک‌دست بود. خلافت اسلامی احکام دینی خود را قوانین سیاسی و اقتصادی می‌خواند و برای آنها پشتوانهٔ طبیعی و الهی قائل می‌شد. فرهنگ جامعه در سطحی بود که پذیرای این‌گونه مناسبات و ادغام نهادهای مهم جامعه بود. به‌همین دلیل اگر جریانات مخالف حکومت نیز رشد می‌کردند، آنها نیز از این دایره خارج نمی‌شدند. آنان راه‌حل مشکلات را در دگرفهمی دین حکومتی می‌دانستند، نه جدایی دین از دستگاه حکومتی و زندگی خصوصی افراد؛ پدیده‌ای که قرن‌ها پیش از آن در یونان پیدا شد و در فلسفهٔ عقلی آن متبلور گردید. در آنجا حاکم ایده‌آل نه بهترین شارع دین، بلکه بهترین فیلسوف به‌شمار می‌آمد.

فصل دوازدهم

رابطهٔ رشد علوم و توسعهٔ جامعه

مقدمه

بین سده‌های دوم تا چهارم هجری ایران شاهد تولد چهره‌های برجسته‌ای در علم، فلسفه و ادب بود. ولی این روند از قرن پنجم رو به افول نهاد. دلایل آن شکوفایی و این افول چه بود؟ آیا اگر این روند ادامه می‌یافت مشکل عقب‌ماندگی ایران حل می‌شد؟ این فصل ضمن پاسخ دادن به این سؤالات چگونگی رابطهٔ علم و توسعه را نیز توضیح می‌دهد.

رشد علم ناشی از زندگی شهری است. عامل اصلی پیدایش شهرها رشد اقتصاد کشاورزی و تولید مازاد بر مصرف بود. این رابطه را نمی‌توان وارونه کرد و به‌هیچ فرمول پیچیده‌ای احتیاج نیست که رابطهٔ رشد اقتصادی، شهرنشینی و پیدایش علوم را شرح دهد. هدف علم بسط و توسعهٔ توانایی‌های انسان بر طبیعت است.

رابطهٔ توسعه و علم را می‌توان به‌طور خلاصه چنین بیان کرد. پیشرفت علم ناشی از رفاه جامعه، یعنی رشد اقتصادی است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که علم نه عامل رشد اقتصادی، بلکه محصول آن است، ولی زمانی‌که علم در مسیر رشد قرار گیرد، خود به عامل جدیدی برای توسعه و رشد اقتصادی بیشتر بدل می‌گردد. این تنیدگی ممکن است باعث شود که ما این دو پدیده را جابه‌جا ببینیم. اگر علم عامل رشد می‌بود و رشد علم پیش‌زمینهٔ اقتصادی نداشت، آنگاه می‌بایست این رشد را اولاً در همهٔ جوامع به‌طور کم‌وبیش یکسان می‌دیدیم و نتایج آن را نیز در رشد اقتصادی این جوامع تجربه می‌کردیم، زیرا اگر رشد علم به عوامل و شرایط دیگری وابسته نبود و صرفاً از ذهن خلاق انسان ناشی می‌شد، باید به نتیجه‌ای می‌رسیدیم که حاصل آن تفاوت نژادی است. البّته نه به‌دلیل این نتیجه‌گیری، بلکه با مراجعه با واقعیت‌های تاریخی، می‌توان رابطهٔ رشد اقتصادی، رفاه جامعه و پیدایش و رشد علوم را دید. ثانیاً اگر علم صرفاً حاصل ذهن خلاق انسان بود، رشد آن در تمام جهان یکسان می‌بود. در حالی‌که در بعضی جوامع علوم بسیار رشد کرد و در بعضی دیگر از حد

دانش ابتدایی زیست ـ حیوانی فراتر نرفت. اگر فرض کنیم که میان رشد علوم و نژاد انسانی رابطه‌ای وجود دارد، آنگاه باید پرسید که چرا کُپرنیک به‌جای قرن شانزدهم (۱۵۴۳-۱۴۷۳) در قرن اول میلادی و به‌جای لهستان در عربستان نظریه‌اش را ارائه نداد؟ چرا جامعهٔ ایران هر سال و هر نسل ابن‌سینا و زکریای رازی و بیرونی بر خود ندیده است؟ چرا فرزندان این دانشمندان بزرگ، امروز در وضعیت عقب‌مانده‌تری نسبت به جوامعی که این دانشمندان را در ده قرن پیش نداشتند، قرار دارند. به‌طور خلاصه، اگر نژاد غربی از نژاد شرقی برتر است یا برعکس، باید رشد علوم در میان جوامعی که امروز در وضعیت پیشرفته‌تری قرار دارند، همواره وجود می‌داشت. در حالی‌که واقعیت تاریخی جابه‌جایی آنها را نشان می‌دهد. برای آنکه گالیله عمر خود را صرف رصد کردن ستارگان کند، جامعهٔ ایتالیا می‌بایست به رشد و رفاه نسبی اقتصادی رسیده باشد، وگرنه او نیز می‌بایست در کار بلافصل تولید شرکت می‌کرد. وارونه‌اندیشی، یعنی آغاز توسعه را عامل پیدایش و رشد علوم دیدن، سبب می‌شود که علل عقب‌ماندگی را نیز وارونه ببینیم. در این فصل به نمونه‌هایی از این طرز تلقی وارونه اشاره خواهم کرد.

رشد علوم در تمدن‌های کهن، به‌خصوص تمدن یونان باستان و در تمدن معاصر غرب محصول رشد نسبی اقتصاد جامعه از یک‌سو و نیازمندی آن به علم برای رشد بیشتر از سوی دیگر بود. هم امروز رشد تصاعدی علوم در جوامع پیشرفته‌تر جهان (غرب) در درجهٔ اول نتیجهٔ رشد اقتصادی و رفاه جامعه است. برای آنکه هزاران پژوهش‌گری که امروز در جهان پیشرفته‌تر، بی آنکه نقش مستقیم و بلافصلی در تولید نیازمندی‌های روزمرهٔ خود داشته باشند، در آزمایشگاه‌ها سرگرم تحقیق باشند، جامعه باید به رفاه اقتصادی بالایی رسیده باشد. برای مثال در کشور پهناور ایالات متحدهٔ آمریکا فقط ۲ درصد از نیروی کار جامعه صرف تولید محصولات کشاورزی می‌شود. با همین درصد پایین نیروی کار، جامعه از سطح بسیار بالای تولید برخوردار است. به‌طوری‌که پس از مصرف بی‌بندوبار و حیف‌ومیل مواد غذایی و صادرات بخشی از اضافهٔ تولید برمصرف، بخش دیگری نیز از بین برده می‌شود. این تحول به ۹۸ درصد بقیهٔ نیروی کار جامعه این امکان را می‌دهد که بدون دغدغهٔ خیال به صنعت و خدمات و علوم بپردازند. کافی است چنین جامعه‌ای را با

جامعه‌ای که مردمش به‌دلیل کمبود تولید مواد غذایی از گرسنگی تلف می‌شوند، مقایسه کنیم تا رابطهٔ رشد علم را با تولید و رفاه اقتصادی بهتر دریابیم. در جامعه‌ای که مردمش هنوز نمی‌توانند خالی از دغدغهٔ تولید و تأمین غذای روزانهٔ خود زندگی کنند، کسی به فکر خلاقیت‌های علمی و فلسفی نمی‌افتد و اگر بیفتد، رشد نکرده می‌خشکد.

شکی نیست که رشد علوم به نوبهٔ خود، باز باعث رشد اقتصادی بیشتر این جوامع می‌گردد. اگر رشد علوم وابسته به رشد و رفاه جامعه نبود، می‌بایست علوم در جوامع عقب‌مانده‌تر امروز جهان، که شدیداً به آن نیاز دارند، رشد می‌کرد. اگر رشد علوم صرفاً زاییدهٔ بلافصل تراوش ذهنی انسان و یا ناشی از ارادهٔ او بود، دست‌کم می‌بایست در عصر کنونی مشکل تفاوت رشد علوم در جوامع مختلف حل می‌شد و اگر علوم سرآغاز رشد و توسعه بود، می‌توانستیم تمام قوای جامعه را در آن راه بسیج کرده و این کمبود را مرتفع کنیم، در حالی‌که چنین نیست. رشد علوم خود معلول دگرگونی رشد اقتصادی و رفاه جامعه است، نه برعکس.

رشد اقتصادی موجب رشد علم و توسعهٔ سیاسی به معنای تقسیم قدرت می‌شود. این تحول در عصر مدرن در جوامعی در شرق و غرب رخ داده است، ولی در شرایطی که وسایل تولید اقتصادی در کنترل حاکمیت است (اقتصاد دولتی) این تحول، یعنی توسعهٔ سیاسی، راه‌حل بسیار دشوار و حتی ناممکن می‌گردد. شاید آزادسازی وسایل تولید از کنترل دولت متمرکز و تمامیت‌طلب ممکن باشد.

علم و تولید

برخی افول علم را در ایران عامل عقب‌ماندگی جامعه می‌دانند. آیا به‌راستی چنین است؟

وقتی می‌گوییم علم عامل توسعهٔ جامعه و یا افول علم باعث عقب‌ماندگی جامعه است، باید رابطهٔ علم را با شاخص‌های توسعه مشخص کنیم. مثلاً توضیح دهیم که رابطهٔ علم با تولید جامعه، با عمران و آبادانی جامعه و با توانایی‌های انسان بر طبیعت چیست. وگرنه صرف طرح این مطلب که با افول علم جامعه عقب می‌ماند و با رشد علم جامعه توسعه می‌یابد، بیانیه‌ای تجریدی و بدون پشتوانه ارائه داده‌ایم. برای توسعه، علم انتزاعی باید به

علم کاربردی بدل گردد.

دربارهٔ عقب‌ماندگی جامعهٔ ایران و رونق دستاوردهای علمی در سده‌های دوم تا پنجم هجری و افول آن از قرن ششم به‌بعد باید مشخص کنیم که رشد و افول علم چه ارتباطی با تولید جامعه و بزرگ‌ترین عامل عقب‌ماندگی آن، یعنی کم‌آبی داشت. می‌دانیم که اقتصاد ایران متکی به تولیدات کشاورزی بود و می‌دانیم که تولید کشاورزی و میزان محصول در ایران وابستگی عمیق به تکنیک‌های تأمین آب مانند چرخ ایرانی، کاریزها، سدهای خاکی و آب‌بندهای حاشیهٔ رودخانه برای تغییر مسیر آب و بالاخره چشمه‌ها داشت. نیز می‌دانیم که این شیوه‌های تأمین آب که گاهی بسیار گران تمام می‌شد، به‌طور سنتی قرن‌ها پیش از پیدایش اسلام و رشد علوم در ایران وجود داشت. بنابراین باید بتوانیم به‌طور مشخص و روشن نمونه‌های دیگری از شیوه‌ها و تکنیک‌های آبیاری را معرفی کنیم که پس از رشد علوم در سده‌های دوم تا پنجم هجری در ایران به‌وجود آمدند، ولی چنین شواهدی که دال بر اختراع و اکتشاف شیوه‌های جدید آبیاری زمین‌های کشاورزی در ایران باشد، موجود نیست. یعنی ارتباط مستقیمی میان رشد علوم در آن زمان و تولید نیازمندی‌های جامعه دیده نمی‌شود. افزون برآن آیا آمار و ارقامی موجود است که نشان از افزایش تولید بدهد؟ متأسفانه هیچ آماری در دست نیست که نشان دهد رونق علوم در ایران موجب افزایش میزان تولید کشاورزی، دام‌داری و بهره‌برداری بهتر از منابع طبیعی و دفع آفات و غیره شد. به‌ویژه تفاوت میزان تولید در دوره‌های پیش و پس از رشد و افول علم در دست نیست. هیچ آمار و ارقامی دال بر اینکه تعداد عمارت‌های تاریخی، خانه‌های مسکونی و ساخت اماکن عمومی در نتیجهٔ رشد علوم بالا رفت و یا پس از افول علم کاهش یافت، موجود نیست. آماری در دست نیست که نشان دهد که به طول جاده‌ها و به تعداد پل‌ها اضافه شد تا رابطهٔ این تحولات زیربنایی جامعه را در رشد تجارت داخل و خارج و درنتیجه رشد اقتصادی جامعه معیین کنیم. در یک عبارت آنچه در این زمینه‌ها در این مقطع تاریخی وجود داشت، رابطه‌ای با رشد علوم و یا افول آن نداشت، زیرا اصولاً علوم آن روز، علوم تولیدی و کاربردی نبود که به رشد اقتصادی جامعه منجر گردد. بنابراین نمی‌توان آن را عامل پیشرفت، یا افول آن را عامل عقب‌ماندگی جامعه بدانیم.

شاید مرتبط‌ترین رشتهٔ علمی در سده‌های دوم تا پنجم هجری که با تولید ارتباط داشت، طب بود، که آن‌هم در خدمت قشر محدودی از جامعه قرار داشت. آیا طب آن روز برای بیماری‌های کشندهٔ توده‌ای مانند وبا، مالاریا، طاعون و غیره دارو و درمانی کشف کرد؟ آیا علم آن روز برای حفظ جان و مال مردم از مصائب طبیعی مانند زلزله، سیل، خشکسالی و قحطی راه‌حلی ارائه داده بود؟[1] پس می‌توان نتیجه گرفت که علوم آن روز، چندان که بعضی‌ها تصور کرده‌اند، ارتباط خیلی نزدیکی با تولید و در نتیجه رشد اقتصادی و توسعهٔ جامعه نداشت. عدم افزایش جمعیت جهان برای قرن‌های متمادی نشان می‌دهد که علوم تا سده‌های هفدهم و هیجدهم میلادی پاسخی به مشکلات عمومی جامعه، یعنی کمبود غذا و بیماری‌های کشندهٔ فراوان ارائه نداد. جمعیت جهان از اواسط قرن هیجدهم به‌سرعت روبه افزایش گذاشت. رشد جمعیت معلول روشن و بارزی از رشد دستاوردهای علمی در زمینهٔ تغذیهٔ عمومی، کنترل محیط زیست و بیماری‌های واگیر و کشنده بود. جمعیت جهان برای قرن‌های متمادی ثابت مانده بود. به‌طوری‌که جمعیت ۲۵۰ میلیونی جهان از زمان تولد مسیح تا قرن ۱۶ میلادی تقریباً تغییر نکرد. این واقعیتی جمعیت‌شناختی، باوجود میزان زادو ولد بالا در تمام جوامع بوده است. یعنی به‌میزان زاد و ولد، تعداد مرگ‌ومیر زودرس نیز بالا بود. رشد پُرجهش جمعیت از قرن ۱۸ تاکنون، علی‌رغم کنترل مصنوعی زادوولد، نشانهٔ برجسته‌ای از رشد علوم است. به‌طوری‌که در همین مدت، جمعیت جهان ۲۵ برابر افزایش یافته است. این رشد با رشد اقتصادی، تکنولوژی و گسترش وسیع دستاوردهای علمی همراه بوده است. در سده‌های دوم تا پنجم هجری، باوجود رشد علوم، هیچ نشانه‌ای از این تحول دیده نشد. بنابراین بر چه اساس علم را باید عامل توسعه و افول آن را علت عقب‌ماندگی جامعه بدانیم؟

علم در خلأ به‌وجود نمی‌آید که عامل رشد یا عقب‌ماندگی جامعه باشد. علم خود معلول شرایط ویژهٔ طبیعی، تجربه و نیاز جوامع بشری است. مثلاً نیاز فردی که در روستایی زندگی می‌کند که حوزهٔ فعالیت او از تکرار کاشت و برداشت سالانهٔ چند قلم محصول مورد

۱. اگرچه رازی اولین کسی است که وبا، حصبه و آبله را توصیف کرد و یا ابن‌سینا اولین کسی است که در وصف التهاب غلاف دماغ نوشت. ارتباط کشف و توصیف این بیماری‌ها با تولید و رشد اقتصادی نیز ناروشن است.

نیاز او تجاوز نمی‌کند و دنیایی جز محیط پیرامون خود نمی‌شناسد و تجربه نمی‌کند و این تصور بر او حاکم است که آنچه باید باشد همان است که هست، با نیاز یک فرد شهرنشین متفاوت است. فرد شهرنشین با افراد متفاوتی سروکار دارد که سرگرم حرفه‌های مختلف‌اند و متفاوت می‌اندیشند. او در محیطی زندگی می‌کند که نیازمندی‌اش برای حل مشکلات زندگی بسیار فراتر از فرد روستایی است. دنیای او پرآشوب، پراضطراب، متنوع و پویا است. بنابراین سطح دانش عمومی این‌دو، در دو محیط مختلف متأثر از مناسباتی است که او در نتیجهٔ شیوهٔ تأمین نیازمندی‌های زندگی‌اش در ارتباط با دیگران، با آنها مواجه می‌شود. در محیطی بسته مانند ده، فرد پاسخ تمام پرسش‌های مربوط به زندگی‌اش را در زمینهٔ فلسفی، که توصیف آن در فصل اول آمده است، از قدرت‌های دینی و حکومتی می‌گیرد و آنها را مطلق می‌پندارد. در حالی‌که در محیطی باز مانند شهر، می‌تواند با مراجعه به مراکز و مراجع متعدد و مختلف اطلاعاتی، از جمله علوم و به‌کارگیری نسبی توان عقلی خود پاسخ پرسش‌های خویش را بیابد. (این دو نمونه را می‌توان به‌عنوان دو الگوی «ایده‌آل» از «تیپ ایده‌آل» ماکس‌وبر درنظر گرفت).

بنابراین جامعهٔ سنت‌گرا و عقب‌مانده اولاً پاسخ به پرسش‌های فلسفی زندگی را از پیش آماده دارد. ثانیاً، منبع و مرجع پاسخ‌گویی مشخص است و پیش از آنکه از دانش و اطلاعات لازم برخوردار باشد، از قدرتی چون قدرت سرکوب (مادی و اجتماعی) برخوردار است. ثالثاً، همگان از آغاز تولد می‌آموزند که چون پاسخ پرسش‌های آنها پیشاپیش داده شده است، نیازی برای تفحص و جستجوگری برای پرسش‌های خود ندارند و فراتر از آن، در فرایند رشد و پرورش خود، جامعه به او می‌آموزد که چون او عضوی از این جامعه است باید همسو با تفکری که اجتماع آن را پذیرفته و در قالب سنت‌ها و فرهنگ و قوانین ثابت و حاکم جاری است، بیندیشد، وگرنه کافر، ملحد، زندیق، فاسد، منحرف، غرب‌زده و غیره خوانده می‌شود.

آیا افول علم عامل عقب‌ماندگی ایران بود؟ (نقد یک نظر)

در صفحات پیش به این پرسش که چگونه علوم و فلسفه زیر حکومت خلفای اسلامی در

ایران رشد کرد، پرداختم. در صفحات بعد به پرسش دوم، که چگونه این رشد علمی و فلسفی تداوم نیافت و به تمدن جدید (به جای اروپا در ایران) نرسید، می‌پردازم.

همان‌گونه که توضیح داده شد، دلایل رشد علوم در ایران در سده‌های دوم تا پنجم هجری ناشی از تحولاتی بود که در بستر جامعه به‌وجود آمد و زمانی‌که آن شرایط تغییر کرد، رشد علوم نیز روبه افول گذاشت. علم سرآغاز توسعه و یا عقب‌ماندگی ایران نبوده است. پیش‌رفت و عقب‌ماندگی جامعه را نیز از روی میزان رشد چند حوزهٔ علمی و فلسفی نمی‌توان سنجید. رشد یا عدم رشد علوم معلول میزان رشد اقتصادی و رفاه اجتماعی جامعه است. رشد علوم در زمان عباسیان از آن جهت ممکن شد که جامعه از نظر اقتصادی به رفاه نسبی رسید و توانست از امکانات تمدن یونانی استفاده کند. برای تشریح این نظریه به نقد دیدگاهی می‌پردازم که علم را سرآغاز توسعه و افول آن را عامل عقب‌ماندگی جامعه می‌داند. مؤلف این نظریه، که به‌گونه‌ای نظام‌مند آن را دنبال کرده است، صادق زیباکلام است. به‌نظر می‌رسد نظریهٔ ایشان و نیز چند نظریهٔ دیگری که مورد نقد مؤلف است، درواقع پوستین وارونه است. زیباکلام در کتاب ***ما چگونه، ما شدیم: ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی ایران*** در جمع‌بندی یکی از فصول اساسی کتابش نتیجه‌گیری زیر را ارائه می‌دهد.

«خاموشی چراغ علم از جمله مسائلی است که ارتباط مستقیم و تنگاتنگی با پدیدهٔ عقب‌ماندگی پیدا می‌کند. نیاز به توضیح چندانی نیست که ***اگر رشد علمی و فعالیت‌های فکری در جامعه‌ای متوقف شده یا حتی کند شوند آن جامعه دچار رکود اقتصادی، اجتماعی و سیاسی شده و به ورطهٔ عقب‌ماندگی می‌افتد.*** در ایران نیز چنین شد و با خاموشی چراغ علم عقب‌ماندگی از راه رسید. حتی اگر تردید نموده و نخواسته باشیم چنین حکم قطعی صادر کنیم، حداقلش این است که ***پشت نمودن به علوم یکی از عوامل بنیادی عقب‌ماندگی در ایران شد.***»[1]

این جمع‌بندی و نتیجه‌گیری دارای اشکالات اساسی و عدیده‌ای است که در زیر به آنها می‌پردازم.

۱. صادق زیباکلام، *ما چگونه، ما شدیم: ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی در ایران*، چاپ چهارم، انتشارات روزنه، ۱۳۷۷، ص ۲۷۶.

رابطهٔ میان رشد علمی و فعالیت‌های فکری و رکود اقتصادی، اجتماعی و سیاسی پدیدهٔ بحث‌برانگیزی است که نویسنده در این سطور بیان کرده است، ولی منظور خود را از رکود اقتصادی یا اجتماعی و یا سیاسی را توضیح نداده است. منظور از رکود اقتصادی را می‌توان دریافت، ولی رابطهٔ آن را با فعالیت‌های فکری باید روشن نمود. غرض از رکود سیاسی دقیقاً مشخص نیست. آیا منظور عدم شرکت توده‌ها در امور سیاسی است؟ پایین آمدن تعداد احزاب سیاسی است؟ غلبهٔ بیشتر دیکتاتوری یا استبداد فردی است؟ یا عدم وجود دمکراسی یا کاهش میزان آزادی سیاسی است؟ در هرحال این واژه‌ها باید تعریف می‌شدند. به‌خاطر داشته باشیم هنگامی که سخن از رکود پدیده‌ای درمیان است، پیشاپیش به وجود و رشد آن پدیده اذعان کرده‌ایم و در مطالعه‌ای تطبیقی، به رکود و کسادی آن پی‌برده‌ایم.

در مورد رکود سیاسی شاید لازم باشد نکته‌ای را بیفزایم و آن اینکه سیاست به معنای امروزین آن، که جامعهٔ ایران نیز بسیار به‌دنبال توسعهٔ آن است، پدیده‌ای مدرن است و غرض از آن مشارکت مستقیم مردم در شکل و محتوای دولت، به‌عنوان نهاد قدرت است؛ پدیده‌ای که در گذشته ناشناخته بود و هنوز هم در آستانهٔ قرن بیست‌ویکم برای عده‌ای ناشناخته و بیگانه است.

آنچه از سیاست در تاریخ پیشامدرن در ایران متداول بود، چیزی جز امور مربوط به مملکت‌داری نبود که نمونه‌هایی از آن را در کتبی چون ***الحصابة*** ابن‌مقفع، ***نصیحت‌الملوک*** غزالی و ***سیاست نامهٔ*** خواجه نظام‌الملک می‌توان دید، که به مقولاتی چون سپاه و قضا و عدالت و مالیات و استیفا و غیره می‌پردازند.[1] آنچه به‌عنوان سیاست و بحران یا رکود سیاسی در دنیای جدید نام برده می‌شود، پدیده‌ای مربوط به عصر مدرنیسم است که جهان شرق از غرب فرا گرفته است.[2] اگر سخنی از رکود سیاسی گفته می‌شود، ابتدا باید ابعاد فعالیت‌های سیاسی روشن شود و تفاوت دورهٔ رونق و رکود آن باتوجه به تعریف داده‌شده،

۱. احسان طبری، *برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران*، از نشریات ح.ت.ا. ۱۳۴۸.

۲. محمدعلی همایون کاتوزیان، **یکی بود یکی نبود**، «حکایاتی از مشروطه، امپریالیسم، و عشق و جنون»، فصلنامهٔ مهرگان، نشریهٔ فرهنگی ـ سیاسی، سال هشتم، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۷۸، ص ۸۷ـ۷۷.

سنجیده شود. بنابراین سخن‌گفتن از رکود سیاسی در سده‌های هفتم هجری به‌بعد در جهان اسلام و ایران مفهومی ناروشن و نادرست است. این بدان معناست که پیش از قرن هفتم در ایران توسعه سیاسی یا رونق سیاسی وجود داشت. به‌خصوص اینکه زیباکلام حکمی صادر کرده است که قطعاً نیازمند توضیح است. حکمی که «اگر رشد علمی و فعالیت‌های فکری در جامعه‌ای متوقف شده یا حتی کند شوند آن جامعه دچار رکود اقتصادی، اجتماعی و سیاسی شده به ورطه عقب‌ماندگی می‌افتد.»[1] ایشان می‌بایست پشتوانهٔ نظری و آماری چنین ادعای بزرگی را ارائه می‌دادند، ولی به‌جای ارائهٔ دلایل عینی و آماری نوشته‌اند: «نیاز به توضیح چندانی نیست».[2] از قضا این حکم نیاز فراوان به توضیح دارد، زیرا اولاً چگونه باید سطح فعالیت‌های علمی و فکری سنجیده شود و چه میزان از آن کافی است که جامعه رشد یابد و یا کاهش آن به چه میزان باعث عقب‌ماندگی جامعه می‌گردد؟ مثلاً آیا رشد اقتصادی دورهٔ صفوی ناشی از فعالیت‌های علمی و فکری بود؟ یا ویرانی جامعه در دورهٔ مغول ناشی از قطع این‌گونه فعالیت‌ها بود؟ یا رشد تمدن ایران در عهد باستان، یا رشد تمدن مصر در عهد فراعنه از چه پشتوانهٔ علمی و فکری برخوردار بوده است؟ آیا فروکش کردن این تمدن‌ها ناشی از افول علم بود؟ در مورد رشد اقتصادی دورهٔ صفویه زیباکلام نوشته است: «دو قرن ثباتی که در زمان صفویه در ایران به‌وجود آمد بیشترین تأثیرش در بهبود اقتصادی ایران بود.»[3] زیباکلام اضافه می‌کند که در همین زمان «ایرانیان نسبت به علوم و دانش‌های جدید همانقدر بیگانه ماندند که نسبت به صنعت و تکنولوژی»[4] بنابراین رابطه‌ای بین رشد اقتصاد کشاورزی این دوران و علوم وجود نداشت.

اما از میان این سه رکود اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، رکود اقتصادی واژه‌ای جا افتاده و تعریف‌شده در علم اقتصاد است. رکود اقتصادی، بی‌آنکه بخواهم زیاد پیرامون آن سخن بگویم، بیان وضعیتی است که از کاهش مبادلات، مصرف و تولید کالا، افزایش بیکاری، افت توان خرید و...، در مقطعی مشخص از فعالیت‌های اقتصادی جامعه رخ می‌دهد. برای تعیین وجود و عدم وجود رکود اقتصادی، احتیاج به شاخص‌های مشخصی است که با آمار

۱. صادق زیباکلام، پیشین، ص ۲۷۶.
۲. پیشین، ص ۲۷۶.
۳. پیشین، ص ۱۹۸.
۴. پیشین، ص ۱۹۸.

و ارقام تعیین می‌شود و دوره‌ای را با دورهٔ دیگر می‌سنجد. رکود اقتصادی پدیده‌ای نسبی و تطبیقی است، یعنی بدون مقایسهٔ یک دوره با دوره‌های پیش از آن در یک جامعهٔ مشخص نمی‌توان از رشد یا عدم رشد رکود صحبت کرد. در صفحات بعد توضیحات بیشتری در این‌باره خواهم داد.

زیباکلام هیچ ارقامی از فعالیت‌های اقتصادی سده‌های دوم تا پنجم هجری و پس از آن ارائه نمی‌دهد که نشان از وجود رونق و رکود اقتصادی باشد. نمی‌توان سخن از رکود اقتصادی گفت و از میزان تولید، مبادله، مصرف و اشتغال حرفی نزد. درک از وجود رکود اقتصادی و به‌دنبال آن سیاسی و اجتماعی که عامل آن‌هم «افول علم» بود و حاصل آن‌هم به «ورطه عقب‌ماندگی» انداختن جامعهٔ ایران، احتیاج به تعریف این واژه‌های کلیدی و تاریخ‌ساز و سپس تعیین شاخص‌ها دارد. اصولاً علم اقتصاد و مفاهیمی چون رکود مربوط به عصر مدرن و رشد اقتصاد سرمایه‌داری است و هیچ ربطی به اقتصاد کشاورزی، سنتی و عقب‌مانده ندارد. میزان رکود یا رونق اقتصادی را علم اقتصاد با آمار و ارقام و شاخص‌های تعریف‌شده و در سطح بین‌المللی پذیرفته‌شده، تعیین می‌کند و این شاخص‌های آماری کمّی‌اند، نه کیفی و ارزشی. آنها می‌توانند نتایج کیفی و ارزشی داشته باشند، ولی خودشان کمّی‌اند. در شاخص‌های تعیین رکود و یا رشد اقتصادی نیز از فعالیت‌های فکری نام نمی‌برند، یعنی فعالیت‌های فکری، مانند اندیشه‌های فلسفی در تعیین میزان رکود یا رونق اقتصادی جامعه نقشی ندارند. حال چگونه زیباکلام با این قاطعیت بر نکته‌ای پای فشرده است و اساس نظریه‌اش را، که بخشی از کتاب برگرد محور آن می‌چرخد، بر پدیده‌ای نهاده است که نه تعریفی از آن ارائه داده است و نه شاخص‌های علم مربوط به آن، یعنی اقتصاد را رعایت کرده است؟ رکورد اقتصادی را نمی‌توان از فلسفهٔ غزالی و خردستیزی او و دل‌نگرانی او برای دین یا از میزان علاقهٔ مأمون به فلسفهٔ عقلی یا ضدیت اهل سنت و حدیث با معتزله استنباط کرد. این مسائل هر یک اهمیت خود را دارند و من نیز در این نوشته در جای خود و دربارهٔ مسائل مربوط به آنها اشاره کرده‌ام، ولی سخن من با نویسندهٔ کتاب **ما چگونه، ما شدیم** بر سر تعیین رابطهٔ این پدیده‌های عقیدتی و ایمانی با رکود اقتصادی است.

زیباکلام تلاش کرده است که میان رشد و شکوفایی علمی و فلسفی سده‌های دوم تا پنجم هجری با رشد اقتصادی این دوره رابطه‌ای برقرار کند. در صفحهٔ ۱۳۶-۱۳۵ کتاب، فهرستی از اقلام مصنوعات و مواد طبیعی تولیدی ایرانیان در آن دوره ارائه می‌دهد که من آن را عیناً نقل می‌کنم و سپس به نقد آن می‌پردازم. ایشان می‌نویسند:

«اگر در مورد «صادرات» ناحیهٔ ترمذ ابهامی وجود داشته باشد، لیست کالاهای مناطق دیگر کمتر با چنین مشکلی مواجه‌اند. از بخارا به عنوان مثال، پارچه و انواع منسوجات (نخی، کتانی، پشمی)، چراغ‌های مسی، مواد شیمیایی (روغن و چربی‌ها)، افسار و لوازم سواری؛ از شهر ربنجن ظروف قلعی، چرم، گوگرد؛ از خوارزم انواع پوست، شمع، تیر و کمان، کلاه‌خود، چسب (سریشم)، روغن کرچک، شمشیر، نیزه، گوسفند، انگور، بادام، قفل، گاوآهن، پنیر، ماهی، قایق؛ از سمرقند انواع پارچه، ادوات ساخته شده از نقره، ظروف بزرگ فلزی، لوازم سواری (رکاب، دهنه، زین)، کمربند، سوزن، گندم، کاغذ، وسایل جنگی (تسلیحات)، آهن، گاو، اسب... صادر می‌شده است.»[1]

ایشان در صفحهٔ بعد (۱۳۶)، اقلام مواد استخراجی از معادن چون آهن، قلع، نقره، جیوه، مس، سرب، خاک نسوز، نوشادور و ذغال‌سنگ را نیز به این فهرست اضافه می‌کنند و نتیجه‌گیری زیر را به‌دست می‌دهند.

«برای دستیابی به چنین وضعیتی دارا بودن معادن، کافی نبوده است، بلکه برای تبدیل آهن، مس، قلع، سرب و جیوه به تولیدات آنروز (شمشیر، سپر، زره، گاوآهن، لوازم سواری، ظروف فلزی، سوزن و...) مسلمین می‌بایستی از آن‌چه که امروزه به آن صنعت «متالوژی» (ذوب و شکل دادن فلزات یا اصطلاحاً ذوب‌آهن) می‌گویند نیز برخوردار بوده باشند.»[2]

و سرانجام در صفحهٔ ۱۳۷ می‌نویسند:

«واضح است که این شکوفایی اقتصادی و صنعتی نمی‌توانست بدون پیشرفتگی در زمینه‌های علمی باشد. دانشمندان نام‌آور ایرانی ـ اسلامی که در زمینه‌های مختلف علوم از ریاضیات، هیأت، نجوم و جغرافی گرفته تا شیمی، طب، فلسفه و تاریخ درخشیدند، در

۱. پیشین، ص ۳۶-۱۳۵.

۲. پیشین، ص ۱۳۶.

مجموع حول و حوش این قرون می‌زیسته‌اند، عملاً از اواخر قرن سیزدهم به بعد ما کمتر با نام دانشمند و عالم اسلامی در حوزهٔ علوم طبیعی و کاربردی برخورد می‌نماییم.»[1]

نکات طرح‌شده در این نقل‌قول‌ها پشتوانهٔ علمی و حتی منطقی ندارد، زیرا معیارهای اصولی و شاخص‌های پایه‌ای علم اقتصاد را ابداً رعایت نکرده است. اگرچه نکات نادرست این نظریه، بحث بسیار می‌طلبد، ولی در این صفحات در حد اختصار و صرفاً برای روشن شدن اصول به چند نکتهٔ آن اشاره می‌شود. اولاً، تولید اقلام فلزی مانند شمشیر، سپر، زره، گاوآهن، ظروف فلزی و سوزن و غیره احتیاجی به صنعت متالوژی به‌معنای امروزی آن ندارد. اگر دو سه دههٔ پیش سفری به روستاها و شهرهای کوچک ایران می‌کردید (حتی شاید همین امروز) کوره‌های آهنگری دست‌ساخته‌ای را می‌دیدید که با وسایل بسیار اولیه و سنتی، نه صنعت متالوژی که می‌تواند کارخانهٔ ذوب‌آهن را تداعی کند، همین نوع وسایل و ابزار را می‌ساختند. اصولاً آهنگری یا ذوب و شکل‌دهی فلزات جزو حرفه‌های متداول تمام تمدن‌ها از دوران قدیم بوده است. آثار فراوانی از تولید شمشیر و خنجر و سایر ابزار و آلات جنگی حتی در بَدَوی‌ترین تمدن‌ها وجود دارد. حتی تمام اقوام کوچنده و عقب‌مانده در تهاجم خود به تمدن‌های بزرگ و پیشرفته از این‌گونه امکانات جنگی برخوردار بودند، بی‌آنکه ابن‌سینا و فارابی داشته باشند. آیا می‌توانید تصور کنید که بنای سنگی و عظیم تخت‌جمشید در تمدن باستان ایران بدون وجود ابزار فلزی تراش سنگ ساخته شده باشد؟ این تمدن پیش از دورهٔ به‌اصطلاح شکوفایی علمی ساخته شد. آیا هیچ رابطه‌ای میان «دانشمندان نام‌آور ایرانی ـ اسلامی» با این‌گونه پیشرفت‌ها وجود دارد؟

درست است که جوامع اسلامی در سده‌های میانی در صنعت ذوب فلزات بسیار پیش‌رفتند، ولی قدمت این صنعت به حدود ۴۰۰۰ سال و استفاده از آهن به ۳۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح در مراکز اولیهٔ تمدن در منطقهٔ خاورمیانه برمی‌گردد که از آنجا به دیگر نقاط جهان، خاور دور و جنوب اروپا گسترش یافت. اولین تولید وسیع آهن نیز در هند در فاصلهٔ ۵۰۰ سال پیش از میلاد مسیح تا ۵۰۰ سال پس از آن به‌وجود آمد. امّا تحول اساسی در این زمینه در قرن ۱۶ و در اروپا، آن‌چنان که برخی معتقدند، با انتشار کتاب های وانوچیو

۱. پیشین، ص ۱۳۷.

بیرینگوچیو و جورجیس اگریکولا (جورج بوئر) روی‌داد.[1] زیرا این کتاب‌ها دربرگیرنده دانش متالورژی جمع‌آوری شده از تجارب جوامع مختلف بودند. این کتب و کتاب‌های دیگری که به‌دنبال آنها انتشار یافتند تجارب چندین هزار سالهٔ جوامع در زمینهٔ ذوب فلزات را در خدمت رشد سرمایه‌داری صنعتی غرب قرار دادند. تا زمان انتشار کتب این دو مبدع ایتالیائی، صنعت ذوب فلزات عمدتاً در مرحلهٔ تجربی رشد یافته بود، ولی اقدام آنها زمینه‌ساز گسترش کار تجربی به حوزهٔ نظری و تکامل دانش در ساخت کوره‌های جدید ذوب فلزات و مهندسی معادن شد. بنابراین نباید و نمی‌توان اعتبار صنعت ذوب فلزات را به یک ملت و فرهنگ نسبت داد و دگرگونی‌های کیفی آن در سده‌های اخیر یا پیشرفت‌های کمی آن در ادوار پیشین را نادیده گرفت. با این‌همه، این واقعیت به‌معنای نفی پیشگامی ایرانیان در زمینهٔ صنعت ذوب فلزات در دوران رشد تمدن اسلامی نیست.

دوم، ارتباطی میان تولید و صدور اقلام نام‌برده با رشته‌های علمی و فلسفی یادشده در فهرست بالا وجود ندارد. تنها شاید اگر با دیدهٔ اغماض بنگریم بتوان رابطه‌ای میان رشتهٔ شیمی و ذوب مواد معدنی، آن هم در شرایطی مشخص، قائل شد، ولی رابطهٔ رشد فلسفه، نجوم، هیأت، ریاضیات، طب و تاریخ با تولید پارچه، روغن کرچک، رکاب، دهنه و زین اسب، سوزن، گاوآهن، گاو، اسب، گوسفند، چرم، پوست، شمع، تیر و کمان، کلاه‌خود، شمشیر، نیزه، انگور و بادام و غیره چیست؟ تقریباً تمام این اقلام در دوره‌های پیش از به‌اصطلاح شکوفایی علمی نیز تولید می‌شدند.[2]

سوم، تولید یا صادرات این کالاها هیچ ربطی به شکوفایی یا رکود اقتصادی و صنعتی

۱. این دو کتاب به‌ترتیب در سال‌های ۱۵۴۰ و ۱۵۵۶ منتشر شدند. نک.
Vannoccio Biringuccio, The Pirotechnia, translated by Cyril Stanley Smith & Martha Teach Gnudi, New York: Basic Books, 1959; and Georgius Agricola, De Re Metallica, translated and annotated by Herbert Clark Hoover and Lou Henry Hoover, New York: Dover Publications, 1950.

۲. برای اطلاع بیشتر پیرامون تولیدات ایران در سده‌های پس از اسلام نک. اشپولر، پیشین، ج ۲، صص ۱۹۱ تا ۲۷۲. همچنین *تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سدهٔ هجدهم میلادی*، ن. و. پیگولوسکایا و همکاران، ترجمهٔ کریم کشاورز، فصل چهارم: «اقتصاد ایران از قرن دهم تا اواسط قرن یازدهم، کشاورزی، صنعت و بازرگانی»، صص ۲۴۴-۲۳۶. و نیز عبدالعظیم رضائی، *گنجینهٔ تاریخ ایران*، ج ۵، هخامنشیان، انتشارات اطلس، ۱۳۷۸، صص ۳۰-۱۱۱۶.

ندارد. می‌توان فهرستی بسیار طولانی از اقلام تولیدی و حتی صادراتی آن دوره تهیه کرد، ولی هنوز اقتصاد در رکود باشد، زیرا میزان تولید و صادرات این مواد و کالاها و مقایسهٔ آنها با دوره‌های پیش و پس از آن و ارتباط آن با شاخص‌های دیگر اقتصادی چون میزان واردات، قوهٔ خرید، میزان مصرف، نرخ رشد، میزان تولید مازاد بر مصرف، انباشت سرمایه، نرخ تورم و... می‌تواند شکوفایی یا کسادی اقتصاد را توضیح دهد، که زیباکلام حتی اشاره‌ای به آنها نکرده است. اصولاً آمار و ارقام دقیقی در این زمینه موجود نیست که کسی بخواهد براساس آن نظریه‌ای تاریخی بسازد. بنابراین، تلاش بسیار بیهوده‌ای است.

این مطالب و مفاهیم، مربوط به علم اقتصاد عصر سرمایه‌داری است و هیچ ربطی به هزارهٔ پیشین ندارد. زمانی که از تحلیل اقتصادی پدیده‌ها سخن می‌گوییم باید این اصول پایه‌ای و ده‌ها مفاهیم دیگر، که من در اینجا ضرورت طرح آنها را نمی‌بینم، رعایت شوند. علم اقتصاد ارقام دقیق آماری، محاسبات ریاضی و دانش مربوط به آن را لازم دارد و با گزارش‌های تاریخی مبهم متفاوت است.

چهارم، زیباکلام برای ارتباط دادن شکوفایی اقتصادی و صنعتی موهوم، تلاش کرده است که آن را به شکوفایی علم نسبت دهد و می‌نویسد که دانشمندان نام‌آور ایرانی - اسلامی در مجموع در «حول و حوش این قرون» می‌زیسته‌اند. این مطلب از نظر علمی و حتی منطقی نمی‌تواند درست باشد. حتی اگر بپذیریم که ارتباطی میان رشته‌های علوم و فلسفهٔ یادشده با شکوفایی اقتصادی و صنعتی ادعاشده وجود دارد، تعیین این ارتباط با نوشتن اینکه این دانشمندان در حول و حوش این قرون می‌زیسته‌اند، فرض اولیه را نیز نقض می‌کند. امروز در ایران هزاران واقعه در جریان است. آیا می‌توان دلایل آن را در قرن پیش جست‌وجو کرد؟ علت رشد و رونق یا رکود اقتصادی یک جامعه را نمی‌توان به قرون دیگر و آن‌هم نه به عوامل مرتبط بلکه اندیشه‌های تجریدی و اعتقادات ایمانی ارتباط داد.

زیباکلام تمام این استدلال‌های سُست و بی‌پشتوانه را بدان خاطر طرح کرده است که یک نظریه را اثبات کند و آن این‌که علت عقب‌ماندگی جامعهٔ ایران افول علم بوده است. بنابراین اگر نتوان ارتباط علوم هزارهٔ پیش را با رشد اقتصادی و صنعتی روشن کرد، تکلیف این نظریه چه می‌شود؟

پنجم، اگر جامعه‌ای به‌هر دلیلی، به‌فرض به‌دلیل رشد فلسفه و علم، قادر شد که محصولات فوق‌الذکر را تولید کند، چرا باید با افول علم و فلسفه از تولید آنها باز بماند؟ آیا تولید زین اسب و چرم و پوست و بادام و انگور و غیره به وجود فارابی و ابن‌سینا نیازمند بود؟ آیا می‌توان نتیجه گرفت که تولیدگران شمشیر، شمع یا تیر و کمان، یا چراغ‌های مسی، کمربند و رکاب اسب و غیره، پس از افول علم، دیگر نتوانستند آنچه را که سال‌ها و شاید قرن‌ها تولید می‌کردند، تولید کنند؟ آیا طرح و برنامهٔ تولید این اقلام از علما و فلاسفه گرفته می‌شد؟ حتی اگر از علما و فلاسفه گرفته شده بود، زمانی‌که تولیدگران آموختند که چگونه این اقلام را تولید کنند، دلیلی ندارد که در دورهٔ بعد، به‌اصطلاح دورهٔ افول علم، نحوهٔ تولید آن را از یاد ببرند. میزان تولید و صادرات این کالاها به رونق اقتصادی جامعه و جوامع دیگر وابسته بود، نه وجود یا عدم وجود فلاسفه.

زیباکلام به‌دنبال این مقدمات و ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی ایران، نتیجه گرفته است که چرا امروز ایران از دنیای غرب پس مانده است، یا به‌قول خودشان «ما چگونه، ما شدیم» و می‌نویسد: «... با خاموشی چراغ علم عقب‌ماندگی از راه رسید.»[1] نیازی به هیچ‌گونه تخصصی نیست که به عدم ارتباط افول فلسفه و علم و تولید انگور و بادام و روغن کرچک و غیره پی ببریم. این نتیجه‌گیری نادرست به‌دنبال ارتباط نامعقولی است که زیباکلام میان تولیدات ایرانی و رشد علوم نظری و تجریدی در ایران ارائه داده است که به‌جای راهنمایی انسان دربارهٔ درک علل عقب‌ماندگی، او را به‌گمراهی می‌کشاند. در این‌باره سخن فراوان می‌توان گفت، ولی نیازی نیست.

به‌نظر من، علل عقب‌ماندگی ایران افول چراغ علم نبود. فرونشستن رشد علم در ایران خود معلول عوامل دیگری بود که در فصل پیش به توضیح آن پرداخته‌ام. به گفتهٔ علی شریعتی «... تغییر متد و شیوه‌ی نوین تحقیق علمی خود نمی‌تواند ابتدا به‌ساکن باشد و علت اولیه و رشد بورژوازی در نظام فئودالی اواخر قرون وسطی، عامل طبقاتی یا علت

۱. پیشین، ص ۲۷۶، برخلاف نظر زیباکلام، برتولد اشپولر، یکی از پژوهش‌گران بنام تاریخ ایران، شکوفایی مراکز تجارتی در ایران را نه ناشی از رشد علم، بلکه «به علت افزایش دارایی اقشار رهبری» می‌دانست. (نک. *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۲، ترجمهٔ مریم میراحمدی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ص ۲۲۳).

مادی آن است.»[1] البته زیباکلام به یک اصل درست دربارهٔ علل عقب‌ماندگی جامعه اشاره کرده است و آن میزان تولید است، ولی موفق نشده است که زمینهٔ افزایش و کاهش تولید را شناسایی کند و آن را به نادرست به طلوع و افول علم نسبت داده است، زیرا او نتوانسته است میان تولید در عصر کشاورزی و اقتصاد طبیعی و تولید در عصر سرمایه‌داری و اقتصاد صنعتی تفاوتی قائل شود. البته این بدان معنی نیست که عامل توسعه در عصر اقتصاد سرمایه‌داری علم است. علم در این دوره نیز معلول عامل رشد اقتصاد و رفاه نسبی جامعه و نیازمندی مبرم تولید صنعتی به آن است. به این مطلب در صفحات بعد می‌پردازم.

امّا باید دید دلیل رشد اقتصادی ایران در سده‌های دوم تا چهارم از دید دیگران چه بود. ن. و. پیگولوسکایا و همکاران از قول استخری، مسعودی، ابن حوقل و مقدسی که اطلاعات مشروحی دربارهٔ جغرافیای ایران به‌دست می‌دهند، می‌نویسند که رشد نیروهای تولیدی در ایران در سده‌های دوم تا چهارم چنان بوده است که «پیشتر در هیچ دوره‌ای به چنان درجهٔ اعتلایی نرسیده بود و بعدها هم حتی تا قرن بیستم نرسید.»[2] پیگولوسکایا و همکاران دلیل این رشد را در رونق کشاورزی جامعه از راه دسترسی بیشتر به آب دانسته‌اند. حفر کاریزها، در مناطقی تا عمق ۹۰ متر و جاری کردن آب به حدود ۱۲۵ کیلومتر (پنج روز فاصله)، به‌کار بستن چهار نوع آبیاری سنتی یعنی حفر جوی و نهرها در رودخانه‌های کارون، هیرمند، هری‌رود و زنده‌رود، حفر کاریزها و بالاخره چاه‌ها از جمله دلایل رشد کشاورزی بود. بند معروف به عضدی یا بند امیر توسط عضدالدوله دیلمی بر رود کر، ایجاد برکه‌های مصنوعی، راه انداختن چرخ‌های بالاآورنده آب از مخازن مصنوعی، کاشت درخت در نواحی کویری برای جلوگیری از ریگ‌های روان و غیره را نیز می‌توان نام برد.[3] آیا می‌توان میان این عوامل تولیدی و فلسفه و نجوم رابطه‌ای مستقیم یافت؟ همچنین در ارتباط با نقش ضعف اقتصاد جامعه و افول علم در سده‌های بعد نقل قول زیر از امام محمد غزالی روشنگر مطلب است. غزالی در نامه‌ای به پادشاه سلجوقی می‌نویسد: «***غله به سرما و بی‌آبی خراب شده تباه گشته***. درخت‌های صد ساله از اصل خشک

۱. علی شریعتی، **مجموعهٔ آثار** ۲۶، ص ۴۷۲ نقل از داریوش رحمانیان، «شریعتی و علت‌شناسی انحطاط مدنیت اسلامی ـ ایرانی»، **فرهنگ توسعه**، سال ۸، شماره ۴۳ـ۴۲، ص ۶۸.

۲. ن. و. پیگولوسکایا و همکاران، پیشین، ص ۲۳۴. ۳. پیشین.

شده. روستائیان را چیزی نمانده مگر پوستینی و مشتی عیال گرسنه و برهنه.» غزالی در نوشتهٔ دیگری به سلطان سنجر می‌نویسد: «آمده‌ایم به عرض حاجت. حاجت دو است: عام و خاص. حاجت عام آنست که مردان طوس پراکنده و سوختهٔ ستم بسیار شده‌اند. ***امسال بی‌آبی غله تباه کرد***. دار و درخت خشک شد. برایشان رحمت کن خدای تعالی بر تو رحمت کند. گردن مسلمانان از بار محنت گرسنگی بشکست. چه باشد اگر گردن ستوران تو از طرق زر و سیم نشکنند.»[1] بنابراین علت ضعف اقتصاد از نظر غزالی عوامل طبیعی و تمرکز ثروت در دست حکام است. تداوم چنین وضعیتی می‌توانست اقتصاد جامعه را به تباهی بکشاند.

امّا نکتهٔ پراهمیت دیگر دربارهٔ نظریهٔ زیباکلام، نظرات او دربارهٔ علل افول علم در ایران است. اگر افول علم باعث عقب‌ماندگی جامعهٔ ایران شد، پس باید علل افول علم را نیز بشناسیم. به توضیحات وی در این زمینه می‌پردازیم.

زیباکلام ضمن رد نظرات دیگران دربارهٔ علل عقب‌ماندگی جوامع شرقی به‌ویژه ایران، می‌نویسد:

«اما سئوال مهم‌تر این است که این خاموشی یا پشت نمودن به فعالیت‌های علمی و روش‌های خردگرایانه چگونه به‌وجود آمد. آن‌چه که به این سئوال اهمیت بیشتری بخشیده و به تعبیری آن را پیچیده‌تر می‌کند این واقعیت است که از قضا این رویگردانی در جامعه‌ای اتفاق افتاد که از پیش‌کسوتان علوم و معارف بود.

علی‌رغم قدمت موضوع بایستی اذعان داشت که این سئوال هنوز مورد کنکاش و بررسی چندانی قرار نگرفته است. برخی از پاسخ‌هایی که بدین سئوال داده شده بغایت سطحی هستند و به‌نظر نمی‌رسد اساساً صورت مسئله را چندان درک کرده باشند. برخی هجوم مغول‌ها را به‌میان می‌کشند و برخی نیز به‌سراغ نظریه‌پردازی‌های پیچیده‌تر می‌روند و بالاخره گروهی نیز مشکل را در اسلام می‌بینند. در مجموع این پاسخ‌ها چندان قابل قبول نیستند و اگر مورد بررسی موشکافانه و دقیقی قرار بگیرند جملگی با ابهامات اساسی روبرو می‌شوند.»[2]

۱. نقل از احسان طبری، **برخی بررسی‌ها...**، پیشین، ص ۳۲.

۲. پیشین، ص ۷ـ۲۷۶.

زیباکلام با یک فرض نادرست، یعنی ارتباط افول علم و عقب‌ماندگی، به نفی نظرات دیگران دربارهٔ عقب‌ماندگی ایران، می‌پردازد. این نظرات در زیر نقد می‌شوند، ولی مقدمتاً بگویم که اگر نظریهٔ زیباکلام را دقیق بررسی کنیم، او نیز جزو گروهی قرار دارد که «مشکل را در اسلام می‌بینند.» مگر اینکه به‌دنبال فرضیهٔ تفکیک «اسلام راستین» برویم و آنگاه مشخص نیست که این «اسلام راستین» را در کدام گروه و فرقه باید یافت، زیرا هر گروه و فرقهٔ دینی طبیعتاً خود را نمایندهٔ اسلام راستین می‌داند. پایه‌های «اسلام راستین» و غیرراستین از زمان پیامبر اسلام گذاشته شد و پدیدهٔ جدیدی نیست. از دید جامعه‌شناختی، اسلام آن است که در بطن زندگی مسلمانان جاری است. ما فعلاً این بحث را در همین مختصر رها می‌کنیم.

اما باید دید نظر زیباکلام دربارهٔ علل افول علم در ایران چیست. پاسخ وی را می‌توان در پنج عامل زیر خلاصه کرد:

۱) «عاریتی» بودن علوم در ایران؛ ۲) ترجمه‌بودن متون علمی؛ ۳) وابستگی علوم به حکومت، یا حکومتی بودن علم؛ ۴) مخالفت علمای سنت‌گرای اسلامی؛ ۵) هجوم قبایل آسیای مرکزی به سرزمین ایران. شک نیست که برخی از این عوامل در شکست جنبش علمی و تفکر عقلی در ایران دخیل بوده‌اند، ولی این عوامل دلایل عقب‌ماندگی ایران نیستند. در زیر به‌توضیح مهم‌ترین نکات مربوط به این عوامل و دلایل نادرستی نظریهٔ زیباکلام می‌پردازم.

۱) «عاریتی» بودن علوم. دادن صفت عاریتی به علم ناشی از برخورد مکانیکی با آن است. عاریه‌گرفتن به معنای دقیق کلمه یعنی چیزی را از کسی گرفتن و پس از مدتی آن را پس دادن. این تعریف مطلقاً در مورد علوم صادق نیست. اصولاً در مورد یادگرفته‌ها و دانش، پس دادن یعنی بیشتر یادگرفتن. با دو مثال ساده موضوع روشن‌تر خواهد شد. فرض کنید که کودکی آموخت که ۹×۹ مساوی با ۸۱ است. آیا می‌توان این دانش را از او پس گرفت؟ یا فرض کنید کسی آموخت که مسافت میان تهران تا شهرستان دماوند ۵۰ کیلومتر است. آیا می‌توان فردا به سراغ او رفت و از او خواست که اطلاعات کسب‌شده را پس بدهد؟ مسلماً خیر. بنابراین به‌کارگیری کلمهٔ «عاریتی» در مورد دانش نادرست است، حتی اگر آن را داخل گیومه بگذاریم.

برخورد مکانیکی زیباکلام نسبت به‌علم را می‌توان در نقل‌قول زیر بهتر شناخت. او می‌نویسد که علم در ایران «درختی نبود که به‌صورت نهالی کاشته شده و به‌تدریج ریشه دوانیده و رشد کرده باشد، بلکه درختی بود که با ریشه از جای دیگر کنده شده و به بغداد آورده شده و در آنجا کاشته شده بود.»[1] این مطلب درست می‌بود اگر ریشهٔ عدم پیدایش علوم عقلی را در طبیعت متفاوت ایران نسبت به غرب بدانیم، ولی این برداشت زیباکلام نیست.

اولاً مقایسهٔ انسان و انتقال دانش و اطلاعات او از جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر و از فردی به فرد دیگر، با انتقال درخت از یک مکان به مکان دیگر مقایسه‌ای مکانیکی و نادرست است. این مقایسه نه‌تنها کمکی به فهم مطلب نمی‌کند، بلکه باعث انحراف خواننده نیز می‌شود. این مقایسه پیچیدگی، خلاقیت، هوش، استعداد، ابتکار، انگیزه، مسئولیت، تعهد و بسیاری دیگر از خصوصیات فردی و جمعی انسان را نادیده گرفته است. ثانیاً ایشان می‌نویسد که «این درخت ریشه گرفت و میوه زیادی هم ببار آورد»[2] ولی پس از گذشت عصر طلایی، یعنی چند قرن بعد، نهایتاً خشک شد.[3] این چگونه استدلالی است؟ چرا درختی ریشه گرفت، میوهٔ زیادی هم به‌بار آورد و چند قرن نیز دوام آورد و نهایتاً خشک شد؟ توجه داشته باشید که این خشک شدن، به‌زعم زیباکلام، ناشی از انتقال درخت بود. اگر دلیل خشک شدن درخت انتقال آن بود، می‌بایست از آغاز ریشه نمی‌گرفت، یا اگر با آب و هوای محیط جدید مطابقت نداشت، می‌بایست در همان اوان انتقال خشک می‌شد. مگر این‌که بگوییم درخت ریشه گرفت، بار فراوانی هم به‌بار آورد و چند قرنی هم دوام یافت ولی سرانجام «باغبان» مستبد و خودسر تبری برداشت و به جان درخت افتاد و این امری است که در ایران رخ داد. یعنی دینی حکومتی، یا حکومت دینی چوبهٔ دار را برای متفکران و به‌قولی دگراندیشان، آماده کرده بود و آنها را به‌جرم زندیق و ملحد به‌دار آویخت و یا از ترس دار و قطع روزی آنها، به سکوت و سازش واداشت. زیباکلام علت خشک شدن درخت را در انتقال آن دیده است، نه در تبر «باغبان». و به‌همین دلیل هنگامی‌که از او پرسیده شود که چرا

۱. پیشین، ص ۲۲۵.
۲. پیشین، ص ۲۲۵.
۳. پیشین.

این درخت ابتدا ریشه گرفت و به‌بار نشست و نهایتاً خشک شد؟ پاسخ می دهد: «واقع مطلب این است که ما در این خصوص نمی‌توانیم بر روی اسباب و علل متقن و استواری دست بگذاریم.»[1]

توجه داشته باشیم که درخت علم، در مرکز آن یعنی یونان، جایی‌که نهال آن کاشته شده و به درخت تنومندی بدل شده و حتی به نقاط دیگر ریشه دوانده بود، نیز خشک شد. در آنجا علم نه عاریتی بود، نه ترجمه و نه حکومتی. این درست که در شرایط و مقاطع تاریخی مشخص عوامل رشد و عقب‌ماندگی تغییر می‌یابند، ولی اگر فرض کنیم که انتقال علم از جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر رشد علوم را در جامعهٔ جدید تضمین نمی‌کند، آنگاه پاسخی برای انتقال دانش اروپا به آمریکا و به‌خصوص ژاپن نداریم. ژاپن که از نظر رشد تکنولوژی، علم و مناسبات سرمایه‌داری تقریباً یک قرن از اروپا عقب‌تر بوده است، توانست با بهره‌گیری از امکانات علمی و تکنیکی غرب جامعه را به‌سرعت رشد دهد. چه دلایلی باعث ریشه‌گرفتن به اصطلاح درخت علم در ژاپن و خشک‌شدن درخت علم در ایران شد؟ یا باید بپذیریم صرف انتقال علم مشکل‌زا نیست و یا به عامل تفاوت تاریخی تکیه کنیم. از این‌رو، نمی‌توان آن را به‌صورت قاعده‌ای کلی پذیرفت و از آن مهم‌تر، با این نظریهٔ خطرناک، یعنی وابسته دانستن توسعه به علم و ناممکن بودن انتقال علوم از جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر، جهان سوم برای همیشه محکوم به عقب‌ماندگی است. یعنی جهان سوم باید ماشین بخار خود را بسازد، زیرا ماشین بخار انگلیسی در ایران کار نمی‌کند! این مطلب به‌کلی نادرست است و نشان می‌دهد که ما نه از توسعه چیزی آموخته‌ایم و نه از علل عقب‌ماندگی. توجه داشته باشیم که اساس این نظریه، یعنی وابسته دانستن توسعه به علم نادرست است و توضیح نگارنده دربارهٔ علل افول علم از دیدگاه زیباکلام، نفی این مطلب نیست.

اصولاً جوامع بسیاری دانش و اطلاعات را از یکدیگر آموخته‌اند. هیچ نیازی نیست و نبوده است که دستاوردهای علمی و فن‌آموزی را هر کشور به‌دست خود کشف و اختراع کند. به‌جای فراگرفتن پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک باید روش یادگیری و انتقال سریع

۱. پیشین، ص ۲۳۰.

آنها را آموخت. هر روزه پدیده‌های جدیدی کشف و اختراع می‌شود که زمینه‌های آن از جوامع دیگر نشأت گرفته است. اگر اتومبیلی که استفاده می‌کنیم، دستگاه‌های کامپیوتر و بسیاری از ماشین‌آلات را می‌خواستیم خود بسازیم، سال‌های سال می‌بایست انتظار می‌کشیدیم و آنگاه هرگز به قافلهٔ تمدن نمی‌رسیدیم. «برای استفاده از ماشین‌ها، کشتی‌های بخار، راه‌های آهن و غیره، آیا روسیه مجبور بوده است که مانند غرب یک دورهٔ طولانی تطور صنعت ماشینی را بگذراند؟... آنها چگونه تمام دستگاه مبادلات (بانک‌ها، مؤسسات اعتباری و غیره) راکه ایجاد آن برای غرب قرن‌ها به‌طول انجامیده است، در یک طرفةالعین به کشور خود وارد نموده‌اند؟»[1] این جملات را مارکس حدود صد و سی سال پیش برای داوطلبان رشد در روسیه نوشته است. آیا نمی‌توان صدها و هزاران امکانات علمی و تکنیکی جدید را نیز بر این فهرست اضافه نمود. مگر جوامعی چون ژاپن، کرهٔ جنوبی و امروزه چین با استفاده از پیشرفت‌های تکنیکی غرب بر تولید صنعت و ثروت نپرداخته‌اند؟ انتقال علم از جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر پدیدهٔ جدیدی نیست. این پدیده در تمام طول تاریخ بشر از آغاز تا به امروز، با درجات مختلف و بنابر امکانات وجود داشته است. در صفحات بعد اشاره خواهم کرد که دانشگاه جندی شاهپور در زمان انوشیروان، با دعوت از علمای یونانی شکل گرفت. طبری از قول احمد امین، مورخ مصری، می‌نویسد: «مسلمین در بدو امر فلسفه‌ی یونان را فقط توسط ایرانیان آموختند.»[2] آنچنان که در فصل دوم نوشتم تمدن یونان نیز نتیجهٔ آمیختگی چندین تمدن در منطقهٔ مدیترانه بود. یونانی‌ها خط ساده‌تر الفبایی را از فنیقی‌ها آموختند. همه دانش بشری نتیجهٔ یادگیری است.

گذشته از این اصل، یکی از راه‌های توسعه، پخش (Diffusion) و انتقال دستاوردهای علمی، تکنیکی، فرهنگی از یک جامعه به جامعهٔ دیگر است.[3] کشفیات و اختراعات را هم

۱. محمدعلی خنجی، «ارزش نظریه وجه تولید آسیایی» (بخش هفتم)، از پاسخ مارکس به نامهٔ بانو ورازا سولیچ، *اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی*، شمارهٔ ۱۰۴ـ۱۰۳، سال دهم، شمارهٔ هفتم و هشتم ـ فروردین و اردیبهشت، تهران ـ ایران، ۱۳۷۵، ص ۱۳۸.

۲. احسان طبری، پیشین، ص ۱۵۶.

3. William F.Ogburn, Social Change, with Respect to Culture and Original Nature, N.Y.: Viking Press, 1938, and Robert B.Edgerton, Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony, NY: Free Press, 1992. and Anthony D.Smith, Social Change: Social Theory and Historical Process,

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

جوامع به‌طور هم‌زمان به‌دست نیاورده‌اند. وقتی ادیسون مخترع برق، بل مخترع تلفن، نیوتن کاشف قوهٔ جاذبه و... برای اولین بار به دستاوردهای علمی جدیدی رسیدند، جوامع دیگر نیز از آنها بهره گرفتند. ابداً نیازی نبود که ایران ادیسون خودش را داشته باشد یا چین نیوتن خود را و هند مخترع برق خود را تربیت کند. این اصول در تمام موارد صادق است. امروز دانشمندان ایرانی، آفریقایی، چینی، عرب همپا و همدوش محققان غربی در مراکز علمی جهان سرگرم مطالعه و پژوهش‌اند. این افراد می‌توانند آموخته‌های خود را به سرزمین‌های خود ببرند و به دیگران نیز بیاموزند. بنابراین اصطلاح عاریه‌گرفتن علم به مانند عاریه‌گرفتن یک چکش یا یک ظرف نیست که پس از استفاده باید آن را پس داد و پس از پس دادن دیگر چیزی از آن پدیده نزد عاریه‌گیرنده باقی نمی‌ماند.

تمام علوم به‌طور مستقل در تمام جهان پیدا نشدند، بلکه همواره علم مانند تکنولوژی پس از تولد، اندک اندک به دیگر نقاط جهان پخش شد، امّا پخش علم فقط یک عامل است. پرورش آن و تبدیل علوم تجریدی مانند ریاضیات، به علوم کاربردی مانند مهندسی، به شرایط دیگر اجتماعی بستگی دارد. مثلاً بسیاری از دانشمندان غیرغربی در غرب تحصیل کرده‌اند و همان دانشی را آموخته‌اند که هم‌ردیفان غربی آنها آموخته‌اند، ولی هرگاه آنها به زادگاه خود یعنی سرزمین‌هایی‌که احتمالاً عقب‌مانده هستند، برگردند، نمی‌توانند همان نقشی را در زمینهٔ علوم ایفا کنند که در سرزمین‌های پیشرفتهٔ غربی می‌کنند. این تفاوت در چیست؟ مسلماً نه به‌دلیل آنکه فارغ‌التحصیلان غیرغربی علوم را تقلید کرده‌اند، بلکه به‌دلیل عدم آمادگی محیط اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جامعهٔ شرقی برای توسعه و کاربرد علم، که خود پدیده‌ای بسیار پیچیده‌تر از پخش علم است، می‌باشد.

در دنیای قدیم نیز همین قاعده حاکم بود. کافی نبود که علوم عقلی از متون یونانی ترجمه و آموخته شوند، می‌بایست شرایط عینی رشد نیز فراهم باشد. اگر شرایط عینی آن فراهم بود، در آنجا نیز علوم خود به‌خود رشد می‌کرد. بنابراین عامل کلیدی نه عاریتی‌بودن

(ادامهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل)

London: Longman, 1970.

برای توضیح کوتاهی پیرامون نظریه پخش فرهنگی می‌توانید به کتاب **زمینه جامعه‌شناسی**، اقتباس ا.ح. آریان‌پور، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، نشر هفتم، سال ۱۳۵۳، صص ۶۶-۴۶۲ مراجعه کنید.

علوم، بلکه نبود شرایط عینی رشد آن بود که در جوامعی چون ایران وجود نداشت. به‌یاد داشته باشیم که افرادی چون ابن‌مقفع یکی از بزرگان ادب ایران را سفیان ابن معاویه، حاکم بصره، در زمان خلیفه منصور به‌دلیل عاریتی بودن علمش نکشت. خلفا، شاهان و حکام محلی آنها هزاران تن از نخبگان فکری و اهل اندیشه را به اتهام زندیق، ملحد، رافضی و قرمطی از دم تیغ گذراندند و یا چون حسنک وزیر بر دار کردند.[1]

این پرسش مطرح است که واقعاً چه ایرادی دربارهٔ وارداتی بودن علوم وجود دارد؟ اگر آن علوم منشأ پیشرفت‌های علمی فراوان دیگری شوند، که به اعتراف زیباکلام چنین بوده است و آن درخت میوهٔ فراوان داد و چند قرن هم دوام یافت، دیگر ایرادی بر وارداتی بودن آن وارد نیست. علاوه بر نادرست بودن عاریتی بودن علم به‌عنوان یکی از علل افول آن، علم در ایران برخلاف جامعهٔ عرب چندان هم که پنداری عاریتی نبود.

هم‌چنان‌که در صفحات پیشین نقل کردم، زیباکلام خود معتقد است که ایران از «پیش‌کسوتان علوم و معارف بود.»[2] پس چگونه می‌توان علم را برای جامعه‌ای که پیش‌کسوت آن بود، وارداتی خواند؟ و افول آن را هم به وارداتی بودن آن نسبت داد؟ گذشته از ایران، تمدن بیزانس که به تسخیر اعراب و خلفای اسلامی درآمده بود، خود یکی از مراکز رشد فلسفه و علم بود. ایراد مهم در این دوگانگی نوشتهٔ زیباکلام از یکی گرفتن تمدن اسلام و خلافت اسلامی ناشی می‌شود. واقعیت این است که ایران سازندهٔ بخشی از تمدن اسلامی و بیزانس سازندهٔ بخش دیگر آن بود. اسلام در سرزمینی ظهور کرد که با پیشرفت علوم بیگانه بود. محور اقتصاد ایران قرن‌ها بر حول مناسبات کشاورزی چرخیده بود و اعراب هنوز در مرحلهٔ زندگی عشیره‌ای می‌زیستند. خلفای اسلامی که از بطن مناسبات قبیله‌ای و فرهنگ عشیره‌ای به قدرت جهانی و سلطه بر چندین تمدن بزرگ آن روز رسیده بودند، نمی‌توانستند پاسدار تمدن‌های پیشرفته‌تر عصر خود باشند. خلفای اسلامی تا آنجا با رشد علوم و معارف هماهنگی نشان می‌دادند که با منافع اقتصادی و

۱. **بیهقی** در مورد اتهام حسنک وزیر می‌نویسد: «و معتمدِ عبدوس گفت روزی پس از مرگ حسنک از استادم شنودم که امیر بوسهل را گفت حجتی و عذری باید کشتن این مرد را، بوسهل گفت «حجت بزرگتر که مرد قرمطی است و خلعت مصریان استد تا امیرالمؤمنین القادر بالله بیازارد....» (**تاریخ بیهقی**، به اهتمام دکتر غنی و دکتر فیاض، ۱۳۴۲، ص ۱۸۰).

۲. پیشین، ص ۲۷۶.

قدرت سیاسی انها در چالش نباشد. بسیاری از حکم‌رانان محلی نیز در ایران تنها با رعایت این قاعده و حفظ رابطه با خلفای اسلامی می‌توانستند بر ناحیه‌ای حکومت کنند. در چنین شرایطی رشد علوم بنیاد این‌گونه حکومت‌ها را که براساس توجیهات دینی بنا شده بود، ناممکن می‌ساخت.

دانشمندان ایرانی آثار علمی ایرانیان را ترجمه کرده و نوشته بودند. پیش از سقوط ساسانیان، انوشیروان (۵۳۱-۵۷۸) مدرسه‌ای در جندی شاپور تأسیس کرد و دستور داد که بسیاری از کتب سریانی، یونانی و هندی را به زبان پهلوی ترجمه کنند. بیشتر مدرسان این مدرسه از نسطوریانی بود که به‌دنبال آزار و اذیت دستگاه کلیسایی وابسته به امپراتور روم به ایران پناهنده شده بودند. بیشتر کتبی که بعدها به عربی ترجمه شد از این منابع بود.[۱] بنابراین «ایرانیان با فرهنگ یونانی بیگانه نبودند. قبل از این با فتوحات اسکندر تا حدودی با آن آشنا شده بودند و از این گذشته وقتی سپاهیان ایران از نبرد سوریه و فتح آن دیار بازگشتند، مقداری از روحیه و عادات یونانی را با خود همراه داشتند.»[۲] محمد اقبال لاهوری می‌نویسد «فلسفه یونانی با آنکه ایرانی نبود، جزء لاینفک فکر ایرانی شد.»[۳] البتّه این واقعیت با تصورات اغراق‌آمیز متعصبان ایرانی که ریشهٔ تمدن یونانی را ایرانی می‌دانند، فرسنگ‌ها فاصله دارد. ابن‌خلدون، در تعیین تفاوت ایرانی‌ها و اعراب مبالغه می‌کند، ولی

۱. به‌نظر می‌رسد که معارف یونانی از طریق عیسویان نسطوری و فرقهٔ دیگری به‌نام منوفیزیت‌ها (یکتا طبیعتی) که ساکن سوریه و قسطنطنیه و از مدرسهٔ انطاکیه بودند و به زبان سریانی سخن می‌گفتند، به ایران منتقل شده باشد. سریانی شاخه‌ای از زبان آرامی و زبان مسیحیان مناطق غیراروپایی بود. عیسویان نسطوری (پیرو نسطوریس ـ متوفی ۴۴۰ م) به‌دلیل تفاوت عقیدتی با دین رسمی روم مورد اذیت و آزار حکومت روم قرار می‌گرفتند. عده‌ای از آنها در زمان پیروز، شاه ساسانی (۴۵۷-۴۸۴م) به ایران پناهنده شدند. جرجیس‌بن بختیشوع، طبیب خلیفه منصور عباسی از عیسویان نسطوری ـ ایرانی بود. (نک. امیل برهنه، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد*، ترجمهٔ یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷)، توجه داشته باشیم که اذیت و آزار علما توسط کلیسای کاتولیک باعث پراکنده شدن آنها گردید. همین مصیبت به سر علمای ایرانی نیز آمد، ولی آنها جایی نداشتند که پناه ببرند. اگرچه حکام ایرانی مانند سامانیان، برخلاف خلفای علم‌ستیز اسلامی، حامی علم بودند، ولی خود در زیر فرمان خلیفه قرار داشتند.

۲. حناالفاخوری ـ خلیل‌الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، جلد دوم، کتاب زمان، چاپ دوم، ۱۳۵۸، ص ۳۲۶.

۳. محمد اقبال‌لاهوری، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمهٔ دکتر ا.ج. آریان‌پور، مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌یی، انتشارات بامداد، ۱۳۵۴، ص ۱۴.

نقل‌قول زیر از او، اگرچه همهٔ واقعیت نباشد، بخشی از واقعیت است. او می‌نویسد:

«و اما ایرانیان بر شیوه‌ای بودند که بعلوم عقلی اهمیتی عظیم می‌دادند و دایرهٔ آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود زیرا دولت‌های ایشان در منتهای پهناوری و عظمت بود و هم گویند که این علوم پس از آنکه اسکندر دارا را کشت و بر کشور کیانیان غلبه یافت از ایرانیان به یونانیان رسیده است.»[۱]

بنابراین وارداتی خواندن علوم برای ایرانیان در عصر خلافت عباسیان چندان دقیق نیست. همچنان‌که اشاره شد، زمینه‌های پیدایش و رشد علوم در ایران و میان ایرانیان پیش از سلطهٔ اعراب به‌وجود آمده بود. برای یافتن آنچه این مسیر را دگرگون ساخت، چه زمانی‌که علوم شکوفا شدند و چه زمانی‌که افول یافتند، باید در عوامل دیگری جز وارداتی بودن آن جستجو کرد.

برتراند راسل می‌نویسد که فلسفهٔ اسلامی از دو منبع یونانی از طریق سوریه (نسطوریان) و هندی از طریق ایران شکل گرفت.[۲]

تمدن اسلامی این نبود که اعراب صرفاً آثار پیشرفتهٔ ملل دیگر، از جمله علوم را به‌دست آورند، بلکه کلیهٔ سرزمین‌های ملل دیگر، به‌همراه انسان‌ها و دانشمندان و آثار و تولیدات و امکانات تولیدی آنها به تصرف اعراب و سپاه اسلام درآمد. به‌قول ابن‌خلدون «مملکتی که رومیان از ملت‌های دیگر ربوده بودند مسلمانان از ایشان ربودند...»[۳] سرزمین و ملت‌هایی که حاکمیت اسلامی قرن‌ها بر آنها سلطهٔ خود را حفظ کردند. این واقعیت به‌مثابه آن است که امروز مثلاً کشور آلمان همراه با مردمان و کلیه امکانات و دستاوردهایش بخشی از سرزمین ایران محسوب گردد. این تحول بسیار فراتر از انتقال علم از یک سرزمین به سرزمین دیگر است. وگرنه می‌توان پیدایش علوم را در تمام جهان وارداتی شمرد، زیرا همهٔ ملل، همهٔ علوم را با خود نیاوردند. بنابراین، باید بررسی کرد اگر علل افول علم در ایران وارداتی بودن آن نبود، پس چه بود؟

۱. عبدالرحمن ابن‌خلدون، *مقدمه ابن‌خلدون*، جلد دوم، ترجمهٔ محمدپروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ چهارم، ۱۳۵۹، ص ۱۰۰۳.

2. Bertrand Russel, A History of Western Philosophy, Simon and Schuster, 1945.

۳. پیشین، ص ۱۰۰۳.

هم‌چنین آثار بزرگان فلاسفه و علوم را در ایران، که می‌توان فهرست بلندی از آن ارائه داد، نمی‌توان «عاریتی» شمرد. آثاری که چندین قرن در جامعه‌ای دوام یابد و از نسلی به نسل دیگر منتقل شود و در مقاطعی به شکوفایی برسد را نمی‌توان عاریتی خواند. مثلاً ابن‌سینا بیش از یکصد کتاب در نجوم، فیزیک، فلسفه و پزشکی نوشت. او تنها ۱۵ کتاب دربارهٔ طب نوشته است که مدت شش قرن مبنای تدریس علوم در این رشته در جهان بوده است و ده‌هابار نیز تجدید چاپ شده است. فرض کنیم که ابن‌سینا، این علوم را از غرب «عاریه» گرفت، آن را گسترش داد و به‌صورت کتاب جدیدی منتشر ساخت. براساس این منابع بسیاری از ایرانیان این علم را فراگرفتند. حال چگونه می‌توان این علوم آموخته‌شده را پس داد؟ مرتضی مطهری معتقد است که ابن‌سینا، فراتر از فلسفهٔ ارسطو، دربارهٔ ماهیت مستقل حرکت و سکون اشیا اصلی را بیان کرده است که «عین قانون جبر نیوتن و گالیله است.»[1] کشف ابن‌سینا هفت قرن پیش از نیوتن، آشکارا دلیلی بر رد نظریه‌ای است که افول علم را ناشی از وارداتی بودن آن می‌داند، زیرا کشف ابن‌سینا بی‌آنکه وارداتی باشد، برخلاف عصر گالیله و نیوتن، نه‌تنها به تحول اجتماعی و انقلاب علمی منجر نشد، بلکه به‌کلی ناشناخته ماند. علت این دوگانگی نه در وارداتی بودن این علم، بلکه در عوامل اقتصادی ـ اجتماعی دو عصر و دو جامعهٔ متفاوت بود. در قرن هفدهم علم فیزیک نیوتن زمانی محور علم و فلسفهٔ جدید قرار گرفت که بورژوازی به‌عنوان طبقه‌ای رو به‌رشد عمیقاً

۱. مرتضی مطهری می‌نویسد: «چیزی که برای نگارنده بسیار شگفت‌آور است و هنوز نتوانسته است راه‌حلی برایش پیدا کند این است که همچنان که دیدیم در کتاب سابق‌الذکر رسماً چنین اظهار می‌دارد که تا زمان گالیله طرز استنباط بشر طبق اصل ارسطویی این بود که جسم متحرک موقعی به حال سکون درمی‌آید که قوه‌ای (نیروی خارجی) که آن را در امتداد خود به حرکت واداشته است نتواند دیگر تأثیر کند و آن را براند، و حال آنکه آنچه ما تاکنون از طرز تفکر فلاسفه در این مسأله سراغ داریم رابطهٔ حرکت جسم را با نیروی خارجی غیر از این نحو بیان می‌کنند. ابن‌سینا در مبحث «خلأ» می‌گوید: «سنگی که به هوا پرتاب می‌شود اگر معاوقت هوا (یا سایر اصطکاکات) در کار نباشد آن سنگ تا سطح محدّدالجهات به حرکت خویش ادامه می‌دهد.»

معنای این جمله این است که اگر جسمی در اثر نیروی خارجی وارد بر آن به‌حرکت درآید بعد از آنکه علاقهٔ جسم با نیروی خارجی از بین رفت آن جسم برای همیشه به حرکت خود ادامه می‌دهد مگر آنکه عوائقی در کار باشد و مانع ادامهٔ آن حرکت بشود. چنانکه واضح است این مطلب عین قانون جبر نیوتن و گالیله است.»

(استاد شهید مطهری، *مجموعه آثار ۶*، ج ۲ *از بخش فلسفه: اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۱، ص ۵۹۷.)

به آن نیاز داشت، و از این‌رو با تمام نیرو در برابر مخالفان علم ایستادگی کرد. در حالی‌که در ایران در عصر ابن‌سینا نیروی مدافع گسترش علم، یعنی بورژوازی، وجود نداشت. برخلاف آن، قدرت حاکم در ایران که ریشه در اقتصاد کشاورزی داشت، دشمن تفکر علمی بود.

بنابراین اگر علم در ایران افول کرد، باید دلیل آن را در جای دیگری جست، نه در «عاریتی» بودن آن. به «عاریتی» بودن علم هیچ ایرادی واردی نیست، به‌خصوص که ثمرات و فرآورده‌های آن را هم تجربه کرده باشیم. اگر بخواهیم این دلایل را در چند جمله خلاصه کنیم، زیرا پیشتر توضیح آن آمده است، باید گفت تولید کشاورزی به‌عنوان شیوهٔ غالب معیشتی جامعه نیازی به علم و رشد آن ندارد. به‌قول ابن‌خلدون حاجتی آن را بدین کار برنمی‌انگیخت. رشد علوم تجریدی و فلسفی پس از ظهور اسلام در ایران نیز ناشی از پیوندی بود که میان تمدن یونانی و تمدن ایرانی از طریق غلبه و حکومت اسلام به‌وجود آمد و افول آن نیز ناشی از ضعف بنیهٔ اقتصادی جامعه و سرکوب اندیشمندان توسط دستگاه دین دولتی بود. حال به عامل دوم افول علم در ایران از دید زیباکلام، یعنی ترجمه‌بودن آثار می‌پردازم.

۲ـ ترجمه و تقلیدی‌بودن آثار

یکی دیگر از دلایل زیباکلام برای افول علم در ایران ترجمه‌بودن آثار علمی است. او استدلال می‌کند که اولاً آثار ترجمه‌شده ممکن است درست فهمیده نشود، ثانیاً مبهمات و اشکالات و نارسایی‌های آن کمتر شناخته شود، ثالثاً علم مبتنی بر ترجمه، عالمان مقید به‌بار می‌آورد.[1] اگر علم به شکوفایی برسد، هیچ‌یک از این دلایل باعث افول آن نمی‌شود، زیرا با تمام معایب فرضی ذکرشده، در سده‌های دوم تا پنجم هجری، آن‌چنان که زیباکلام نیز معترف است، علوم در ایران به اوج شکوفایی خود یا عصر طلایی رسید، اگر استدلال زیباکلام درست بود، ایران نمی‌بایست از اساس شاهد رشد علم می‌بود تا پس‌از آن، افول کند، چگونه علم عاریتی و ترجمه‌ای به عصر طلایی رسید و همان عوامل باعث افول آن شد؟

۱. صادق زیباکلام، پیشین، ص ۲۸۱.

امّا در توضیح ترجمهٔ آثار علمی و فلسفی لازم است اضافه شود که «... نهضت ترجمه از سریانی به عربی، امری ناگهانی نبوده است، بلکه از چند قرن پیش ازین راه منطقی را طی کرده، و اوضاع را برای ترجمه‌های عصر اسلامی مناسب ساخته بود.»[1] ترجمهٔ متون که عمدتاً از عهد ابوجعفر منصور دوانیقی خلیفهٔ عباسی در سال ۱۴۸ هجری شروع و حدود سه قرن ادامه یافت، فقط از زبان یونانی نبود، بلکه از زبان‌های دیگر سریانی، پهلوی، هندی و لاتینی نیز انجام گرفت که در بسیاری موارد این ترجمه‌ها با هم مقایسه و مطابقت می‌شدند، و برخلاف نظر زیباکلام بسیار دقیق صورت گرفته بودند. کتاب ***تاریخ فلسفه در جهان اسلام*** نوشتهٔ حنا الفاخوری ـ خلیل الجر صحت این نظر را تأیید می‌کند. به نقل قولی از این محققان عرب دربارهٔ ترجمهٔ متون توجه کنید.

«بسیاری در صحت ترجمه‌های عربی از کتب سریانی و یونانی شك کردند، ولی این شك، ارزش علمی و تحقیقی ندارد، زیرا ارزش مترجمان و معرفت عمیقی که به زبان یونانی و عربی و سریانی داشتند، امری مسلم است. روش ترجمهٔ آنها تقریباً یك روش علمی بود. بدین طریق که ترجمهٔ یک کتاب را چندبار تکرار می‌کردند، و ترجمه‌های قدیمی را از روی نصوص مختلف یونانی تصحیح می‌نمودند و نسخه‌های اصلی را باهم مطابقه می‌کردند، و موارد اختلاف را می‌آوردند. ما به اصل نسخ خطی کتب منطقی ارسطو در کتابخانهٔ ملی پاریس دست یافتیم و به‌خوبی دریافتیم که ترجمه‌هایی که از آنهابه‌دست داده‌اند، در نهایت دقت و وضوح بوده است، مگر در مواردی که مترجم مقصود مؤلف را به‌خوبی درنیافته است. در این صورت آنها را تحت‌اللفظی ترجمه کرده، تنها در این موارد معدود، یا ترجمه غلط است یا نارسا. و این امر چندان هم شگفت نیست، زیرا مترجمان امروزی ارسطو نیز با آنکه بیش از مترجمان قرن سوم هجری وسایل دراختیار دارند و نیز رموز فلسفهٔ ارسطو بیشتر مکشوف شده، هنوز در برخی نصوص غامض او اتفاق رأی ندارند.»[2] چگونه می‌توان ادعا کرد که شخصیتی علمی و توانا مانند بونصر فارابی کتاب ***سیاست*** ارسطو را صدبار، و کتاب ***سماع طبیعی*** او را چهل‌بار خوانده باشد و باز آنها را

۱. حناالفاخوری ـ خلیل‌الجر، پیشین، ص ۳۱ـ۲۳۰.
۲. پیشین، ص ۳۳۸.

درنیافته باشد؟[1]

اروپای غربی نیز آثار علمی تمدن معاصر خود را از ترجمه‌های عربی آثار یونانی در قرن دوازدهم به لاتین آغاز کرد، ولی مانند ایران، پس از رشد، شاهد افول علم نبود. بنابراین مسئلهٔ ناشی از ترجمه، که دیگران نیز به آن اشاره کرده‌اند، امری فرعی است. افزون برآن، ترجمهٔ متون یونانی به پهلوی، سپس از پهلوی به سریانی خود حکایت از رشد جامعه و نیاز آن دارد. چرا اعراب پیش از پیدایش اسلام دست به ترجمهٔ آثار یونانی نزدند، ولی ایرانیان چنین کردند؟ ذبیح‌الله صفا بیش از پنجاه مترجم بزرگ را یاد می‌کند که عمدتاً ایرانی و یا سریانی بودند بین اواسط قرن دوم تا اواخر قرن چهارم می‌زیستند.[2] ترجمه مسبوق به سابقه‌ای بوده است که در ایران وجود داشت. صفا می‌نویسد:

«ایرانیان پیش از اسلام با علوم مختلف از قبیل فلسفه و ریاضیات و طب آشنایی داشتند و پس از شروع نهضت نقل و ترجمه در عهد اسلامی قسمت بزرگی از آنها را خواه آنها که اصلا از یونانی و هندی به پهلوی نقل شده بود و خواه آنها که مستقیماً ایرانیان به پهلوی و سریانی نوشته بودند، به زبان عربی نقل کردند و از این طریق سهم بزرگی در علوم اسلامی به‌دست آوردند.»[3]

ترجمهٔ کتاب‌های فلسفی یونانی از پهلوی به عربی در زمان خلفای اسلام، توسط ابن‌مقفع یا خاندان بختیشوع و نوبخت، عمربن فرخان، ابوالحسن علی‌بن زیادالتمیمی و غیره نشان می‌دهد که بسیاری از کتب علمی و فلسفی پیش از اسلام به زبان پهلوی درآمده بود. ترجمهٔ متون علمی از سریانی به عربی نیز توسط ایرانیان نمایانگر رشد نسبی علوم در نزد ایرانیان بوده است.

در زمان خلفای اسلامی نیز اصولاً دارالحکمه، مرکز ترجمه و نگه‌داری کتب علمی و فلسفی، عمدتاً به‌دست ایرانیان اداره می‌شد، زیرا عمدهٔ ترجمه‌ها را ایرانی‌ها و سریانی‌ها انجام می‌دادند. سریانی‌ها از اقوام سامی ساکن اسکندریه بودند که به‌خوبی به دو زبان

۱. نقل از *وفیات‌الاعیان*، چاپ تهران ۱۹۲/۲ و ابن ابی‌اصیبعه، *طبقات‌الأطباء*، ۴ و ۶، چاپ بیروت ۱۹۶۵، در کتاب ***تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و جهان اسلامی***، نوشتهٔ علی‌اصغر حلبی، انتشارات بهبهانی، تهران، ۱۳۷۲.
۲. ذبیح‌الله صفا، ***تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم***، جلد اول، چاپ چهارم، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران ۳۶ـ۲۵.
۳. پیشین، ص ۳۶.

عربی و یونانی آشنایی داشتند. دلیل کم‌آشنایی اعراب به متون علمی نخست اطلاعات بسیار کم آنها از علوم پیش از اسلام بود که عمدتاً دهان به دهان نقل می‌شد و دوم عقیدهٔ آنها که با وجود قرآن نیازی به کتب دیگر نیست.

ابن خلدون می‌گوید: «از امور غریب یکی اینست که حاملان علم در اسلام غالباً از عجم بودند خواه در علوم شرعی و خواه در علوم عقلی و اگر در میان علماء مردی در نسبت عربی بود در زبان و جای تربیت و پرورش از عجم شمرده می‌شد و این از آن روی بود که در میان ملت اسلام در آغاز امر علم‌وصنعتی بنا به‌مقتضای سادگی و بداوت آن وجود نداشت و احکام شریعت و اوامر و نواهی خداوند را رجال بسینه‌ها نقل می‌کردند و مأخذ آن را از کتاب و سنت بآن‌چه از صاحب شرع و اصحاب او گفته بودند می‌شناختند. در این هنگام تنها قوم مسلمان عرب بود که از امر تعلیم و تألیف و تدوین اطلاعی نداشت و حاجتی آن را بدین کار برنمی‌انگیخت و در تمام مدت صحابه و تابعین وضع به‌همین منوال بود.»[1]

خلق آثار علمی و فلسفی توسط ایرانیان صرفاً محدود به ترجمه نبود. ابوریحان بیرونی بالغ بر ۱۱۳ جلد کتاب و رساله در حوزه‌های مختلف علوم روز منتشر کرد.[2] او فقط ۱۵ کتاب دربارهٔ اندازه‌گیری زمین یا جغرافیای ریاضی انتشار داد[3] یا احتمالاً انتشار ۲۱۰ جلد کتاب و رساله در فلسفه، علوم طبیعی و شیمی نوشتهٔ جابربن حیّان طرطوسی[4] را نمی‌توان امری تصادفی ناشی از ترجمهٔ متون یونانی شمرد و یا آثار محمد خوارزمی، نقد نظر ارسطو توسط ابن‌سینا، استنباط او از قوهٔ جاذبه[5] پیش از هرکس دیگر، یا دستاوردهای

۱. پیشین، ص ۳۴.

۲. محمدرضا فشاهی می‌نویسد: «حاصل کوشش‌های او، آنگونه که خود در سن ۶۳ سالگی می‌نویسد، بیش از ۱۱۳ جلد کتاب و رساله است. ۱۸ جلد در علم هیئت ـ ۶ جلد درباره عقاید و مذاهب. ۱۲ جلد درباره مسائل نجومی ـ ۱۵ جلد در تعیین طول و عرض جغرافیایی ـ ۶ جلد در دستگاه‌های اسطرلاب ـ ۵ جلد درباره زمان وگاه شماری ـ ۱۳ جلد در زمینه‌های ادبی ـ ۵ جلد درباره ستاره‌های دنباله‌دار ـ ۴ جلد درباره نور و علم اپتیک و...» (نک. ***مقدمه‌ای بر سیر تفکر در قرون وسطی***، انتشارات گوتنبرگ، ۱۳۵۴، ص ۳۶۳).

۳. غفور میرزایی، ***فردا در اسارت دیروز تاریخ ایران...***، انتشارات مزدا، آمریکا، ۱۳۷۶، دربارهٔ دستاوردهای علمی ابوریحان بیرونی همچنین نک. ساموئل پربریان (موفول مانوکیان) «ابوریحان بیرونی، خوارزمی: دانشمندی با اندیشهٔ سده بیستمی در هزاره پیش»، ***مجلهٔ ایران‌شناسی***، سال چهارم، شمارهٔ ۱۰، ۱۳۷۱، صص ۱۴۷ـ۱۳۹.

۴. علی میرفطروس، ***دیدگاه‌ها***،... به‌همت بهروز رفیعی، چاپ دوم، انتشارات نیما، آلمان، ۱۹۹۷.

۵. غفور میرزایی، پیشین.

علمی ابن‌هیثم در زمینهٔ علم فیزیک و ده‌ها موارد دیگر از نتایج مطالعات علمی ایرانیان و دانشمندان جهان اسلام را نمی‌توان صرفاً به امور ترجمهٔ متون ربط داد و ارزش مستقل آنها را درنظر نگرفت.[1] محمد خوارزمی دانش ریاضی خود را از منابع سانسکریت آموخته بود.[2] کتاب او در قرن دوازدهم به زبان لاتین ترجمه و تدریس می‌شد. کتاب ***الجبرای*** او نیز به‌عنوان منبع در قرن شانزدهم در غرب تدریس می‌شد.[3] اینکه این دستاوردهای علمی در قرون بعد تداوم نیافتند و یا ثمره‌ای مشابه آنچه در غرب رخ داد، به‌وجود نیاوردند را نباید ناشی از ترجمه بودن متون علمی از یونانی دانست. کتاب ***قانون*** ابن‌سینا و ***حاوی*** رازی در زمینهٔ طب وجههٔ جهانی دارند و به زبان‌های دیگر ترجمه شده‌اند. دلایل دیگری باید وجود می‌داشت که نیاز به شناسایی دارد. باید دید که چرا پس از زکریای رازی عقل‌گرا و فارابی و ابن‌سینا، دنباله‌روان فلسفهٔ ارسطویی در ایران، غزالی، این برجسته‌ترین متفکر اهل سنت «مباحث شریعت و طریقت را به‌هم پیوسته،»[4] و «بدفاع از مذهب شافعی و شیوه اشعری برخاست.»[5] «... غزالی و امام فخر (رازی)، و نیز شیوخ صوفیه، چون شهاب‌الدین سهروردی بودند، که قلم‌های خود را در حمایت از خلافت به‌کار بردند و کلام و تصوف،

۱. برای آشنایی با حوزه‌های علمی علمای اسلامی نک. حناالفاخوری ـ خلیل الجر، پیشین، فصل دوم.

۲. برتراند راسل، پیشین.

۳. پیشین، ماکس وبر می‌نویسد: «مناسبات، حتی با ارقام اعشاری و جبر در هند پیدا شد، جایی که سیستم ارقام اعشاری اختراع گردید. امّا استفاده از آن فقط به‌وسیله سرمایه‌داری در حال رشد در غرب ممکن شد. در حالی که در هند آن به حسابداری مدرن منتهی نگردید. هم‌چنین بود درباره اصل علم حساب و مکانیک. استفاده عملی از دانش علمی که برای شرایط زندگی توده‌های مردم بسیار مهم بود مطمئناً به‌وسیله ملاحظات اقتصادی در غرب تشویق شد. جایی که به‌طور افراطی از آن حمایت می‌شد.» نک.

Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, New Introduction by Randall Collins, Second Roxbury Edition, Roxbury Publishing Company, Los Angeles, 1998, P. 25.

البته ریشهٔ علم ریاضی، همانند هندسه، مکانیک و فیزیک از یونان است. علوم تجربی و به‌خصوص روش علمی آن مربوط به عصر رنسانس و زمان پیدایش آزمایشگاه‌های مدرن است. ذبیح‌الله صفا می‌نویسد: با آن‌که مسلمین «تقریباً از تمام آثار ریاضی یونانی استفاده بردند مطالعات ارشمیدس را در حساب کمیت صغری (Calcul infinitésimal) نشناختند...» (***تاریخ علوم عقلی***، ص ۱۲۲).

۴. سعید نفیسی، ***سرچشمه تصوف در ایران***، انتشارات فروغی، چاپ هشتم، ۱۳۷۱، ص ۱۰۸.

۵. احسان طبری، پیشین، ص ۲۰۷.

هردو را جهت پیکار با فلسفه عقلانی به کار بردند.»[1] و از پس آنها جلال‌الدین دوانی (۹۰۸-۸۳۰) پا به‌عرصه می‌گذارد که استبداد را توجیه می‌کند[2] و از پس او ملاحسین واعظ کاشفی می‌آید که به سلطنت مطلقه وجههٔ الهی می‌بخشد[3] و سرانجام و بار دیگر این توجیهات شرعی زمینه را برای شیخ صفی‌الدین اردبیلی و شاه اسماعیل صفوی فراهم می‌سازد که حکومت مستبدانه و غدّار خود را بر «مشیت الهی» استوار سازند. این تحولات هیچ ارتباطی با ترجمه بودن آثار فلسفی نداشت، بلکه ناشی از شرایط عینی جامعه بود.

فلسفهٔ اشراق وی که سخت متأثر از تفکر امام محمد غزالی بود، به توجیه حکومت مطلقهٔ دینی و یا اتحاد دین و دولت با حاکمیت فردی پرداخت. سهروردی حاکم را جانشین خدا روی زمین می‌داند.[4] سهروردی از حکومت نه تعبیری زمینی یا مدنی بلکه الهی ارائه می‌دهد، و مشروعیت حکومت را منوط به الهام‌گیری حاکم از عالم برتر می‌خواند. به‌طوری که حاکم باید «الحاکمه بامرالله» باشد.[5] حسین ضیائی معتقد است که اندیشهٔ سیاسی چنین حکومتی در اساس ایرانی ـ اسلامی است. این اندیشه چه در ایران باستان که پادشاه خود را فرّه ایزدی یا پادشاه ملکوتی می‌شمرد و چه در زمان خلیفه که خود را جانشین خدا روی زمین می‌انگاشت پیش از سهروردی وجود داشت و او تنها به توجیه فلسفی آن پرداخت.[6] پایهٔ توجیه فلسفی این اتحاد را سهروردی از فارابی که متأثر از فلسفهٔ جمهوریت افلاطون و نظریهٔ پادشاه فیلسوف بود، گرفته بود.[7] با این تفاوت که جای فلسفه را اشراق می‌گیرد.

۱. سیدحسین نصر، «فخرالدّین رازی»، ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی، در ***تاریخ فلسفه در اسلام***. جلد دوم، به کوشش میان محمد شریف، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ایران، ۱۳۶۵، ص ۸۲.

۲. سیدجواد طباطبایی، ***زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران***، انتشارات کویر، ۱۳۷۳.

۳. پیشین.

۴. نک. شهاب‌الدین سهروردی، ***حکمة‌الاشراق***، ترجمهٔ جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه، بدون تاریخ.

۵. حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست: بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق»، ***ایران‌نامه***، سال نهم، شمارهٔ ۳، ۱۳۷۰، صص ۴۱۰-۳۹۶.

۶. پیشین.

۷. «آیین سیاسی اشراقی بدون شک از خود به‌وجود نیامده بلکه ریشه‌های نظری آن را می‌باید در متون اصلی فلسفهٔ اسلامی، به‌خصوص فلسفهٔ سیاسی اسلامی، در آثار فارابی جست. و نیز در کتاب‌هایی مانند ***کیمیای سعادت*** از ابو حامد غزالی که در آنها مسألهٔ سیاست و آداب شاهان ایران ـ که در بینش سیاسی سهروردی سخت تأثیر گذاشته ـ مطرح شده، و از آیین پادشاهی ایران به‌عنوان نمونه یاد شده است. کتاب‌هایی چون ***نصیحة‌الملوک*** غزالی، ***قابوسنامهٔ*** قابوس‌بن وشمگیر،

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

مخالفت غزالی با علم و فلسفه تا انجا پیش رفت که او بازی شطرنج، علوم حساب و هندسه و ریاضیات را آفت‌خیز خواند. غزالی استدلال می‌کند که اگرچه این علوم باعث تیز شدن ذهن و نیرومند شدن نفس می‌گردد، ولی چون به دین صدمه می‌رسانند آموختن آنها را منع می‌کند و این منع بدان دلیل است که دین و قدرت حاکمیت درهم یکی شده بود و غزالی جانب خلافت عباسی و حاکمیت دینی را گرفت. نقل قول زیر از غزالی گویای این واقعیت است.

«بازی شطرنج با آنکه ذهن را نیرومند می‌سازد ممنوع و محظور است و هم‌چنین است نظر در علم اقلیدس و المجسطی و دقائق حساب و هندسه و ریاضت در آنها که خاطر را تشحیذ و نفس را نیرومند می‌کند و با این حال ما آن را بسبب یك آفت که درپی دارد منع می‌کنیم زیرا از مقدمات علم اوائل است که مذاهب فاسدی درپی دارد و اگرچه درخود علم هندسه و حساب مذهب فاسدی که متعلق به دین باشد وجود ندارد لیکن می‌ترسیم که بدان منتهی گردند.»[1]

این برداشت ناشی از تداخل حوزهٔ عقل با حوزهٔ وحی از یک‌سو، و ادغام دین و حکومت از طرف دیگر بود. غزالی یکی از بزرگ‌ترین فلاسفهٔ اسلامی قرن پنجم هجری گرفتار این تداخل شد و در دفاع از دین حکومتی با علوم عقلی به ستیز پرداخت. زیباکلام دربارهٔ علت مخالفت غزالی با فلسفه و تفکر عقلی می‌نویسد: «مخالفت او با فلسفه و نحله‌های خردگرایانه و علوم طبیعی به واسطهٔ نفس آنها نبود بلکه به دلیل تشتتی بود که از دید غزالی فلسفه و علوم طبیعی برافکار و آراء مسلمین گذارده بودند.»[2] و این یکی از مهم‌ترین علل افول علم در ایران بوده است که زیباکلام به‌سادگی از کنار آن گذشته و به توجیه آن پرداخته است. آیا رشد علوم عقلی در غرب موجب از بین‌رفتن دین شد؟ از

(ادامهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل)

و ***سیاست‌نامهٔ*** نظام‌الملک را سهروردی بی‌گمان می‌شناخته و بسیاری از نظریات خود را دربارهٔ مسألهٔ مشروعیّت حکومت برخی از پادشاهان کهن، چون افریدون و کیخسرو، از چنین متونی گرفته است. سرانجام، نوشته‌های ابن‌سینا ـ که مهم‌ترین تأثیر را در منطقیات، طبیعیات، و الاهیات حکمت اشراق گذاشته‌اند ـ در برخی موارد اساس اندیشه‌های سیاسی اشراقی هم هستند.» (حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۹۸).

۱. ذبیح‌الله صفا، پیشین، ص ۱۴۹. هم‌چنین نک. حناالفاخوری ـ خلیل الجر، پیشین، ص، ۵۱-۳۴۷.

۲. صادق زیباکلام، پیشین، ص ۳۸۳.

گرایش‌های تلفیقی عقل و دین فارابی و ابن‌سینا و ناصرخسرو به غزالی می‌رسیم که این دو را به‌درستی مانع‌الجمع می‌دانست و با فلسفهٔ یونانی، نه‌تنها به‌دلیل عقلی بودنش، بلکه به‌دلیل آن‌که در اسلام تزلزل ایجاد می‌کرد، ضدیت ورزید و به‌قول فشاهی، عقل یونانی را در جهان اسلام به قتل رسانید.[1]

آیا این‌گونه برخوردها با پدیدهٔ علم و تفکر عقلی ارتباطی با عاریتی بودن یا ترجمه کردن متون علمی دارد؟ منطقاً نمی‌توان رشد واپس‌گرایی علوم و فلسفه را در ایران ناشی از ترجمه بودن آنها دانست. اگر ترجمه بودن آثار علمی دلیلی برای افول آن بود، منجر به شکوفایی علوم در طی سده‌های دوم تا پنجم هجری و برداشت‌های متفاوت و حتی متضاد از فلسفه عقلی بین متفکران ایرانی نمی‌شد. همین آثار ترجمه‌شده، بزرگانی چون زکریای رازی و غزالی را می‌سازد که از لحاظ فکری با هم در تضاد هستند. ضدیت غزالی با فلسفهٔ عقلی نه به‌سبب ترجمهٔ آثار و بدفهمی او، بلکه برعکس از روی درست‌فهمی او بود.

امروز هم ترجمهٔ آثار علمی به زبان‌های دیگر یکی از راه‌های انتقال نظر علمی است. اگر جامعه‌ای قادر نیست مثلاً با ترجمهٔ کتابی که شیوهٔ ساختن یک ماشین را توضیح می‌دهد، همان استفاده را بکند که در محل پیدایش آن می‌کنند، به‌دلیل ترجمه‌بودن اثر نیست، بلکه نبود امکانات لازم برای به اجرا درآوردن و کاربرد آن نظر و عدم آمادگی اقتصادی و فرهنگی آن باعث این مسئله است. با توجه به تفاوت کم‌وکیف علوم در سده‌های اولیهٔ پس از اسلام نسبت به عصر کنونی و هم‌چنین پیشرفت ایرانیان در زمینه‌های علمی در آن مقطع، می‌توان گفت که انتقال تفکر علمی به‌وجود آمده بود. فلسفهٔ عقلی، که بخشی از دانش آن روز بود، نیز از طریق ترجمهٔ آثار و مراودهٔ فکری ایجاد شده بود. ***ولی آنچه محور تمدن هلنی، یعنی انسان محوری بود، نه در جهان اسلام درک شد و نه در مسیحیت.*** (برای توضیح بیشتر این تفاوت به فصل اول، زیر عنوان از آتن تا اورشلیم مراجعه کنید).

مسلمانان از تمدن یونانی به‌عنوان ابزاری استفاده می‌کردند که اعتقادات خود را تثبیت کنند و از آن حربه‌ای سیاسی در مقابل مخالفان دینی خود بسازند. به‌همین دلیل به مجموعهٔ

۱. محمدرضا فشاهی، *ارسطوی بغداد: از عقل یونانی به وحی قرآنی کوششی در آسیب‌شناسی فلسفه‌ی ایرانی - اسلامی*، نشر باران، سوئد، ۱۹۹۸.

تمدن یونانی توجهی نداشتند و به آن علاقه‌ای نشان ندادند. پطروشفسکی می‌نویسد: میراث فرهنگی باستانی [یونانی] را اعراب و ایرانیان مسلمان به‌نحوی بسیار یک‌جانبه درک کردند،[1] «سایر ترشحات فکر یونانی از شعر غنایی و رزمی و نمایشی و ادبیات محض و هنر مجسمه‌سازی و نقاشی و عقاید دینی و اساطیر خدایان هیچ چیز به شرقیان - علی‌الخصوص به مسلمانان - نرسید.»[2] آنچه مانع پیشرفت علم و هنر و... شد، تقابلی بود که میان فلسفهٔ عقلی و دین - حکومتی به‌وجود آمد. اگر فلسفهٔ عقلانی می‌توانست دربرابر تفکر سنتی و اهل حدیث بایستد، در مقابل قدرت حکومتی که پشتیبان سنت و حدیث بود، به زمین خورد و یا راه خود را کج کرد تا از گزند سرکوب دین دولتی در امان بماند. آنچه از این دگرگونی باقی‌ماند، به ایدئولوژی دستگاه حکومت استبدادی تبدیل شد. پس افول علم نه به‌دلیل ترجمه بودن آن، بلکه به‌دلیل استبداد دینی - دولتی و سلطهٔ فرهنگ آن در جامعه رخ داد. دلایل پیدایش استبداد دینی - دولتی را نیز در فصل‌های پیش توضیح داده‌ام. به‌طور خلاصه افول جامعه موجب افول علم شد، نه برعکس.

۳ـ حکومتی بودن علم

در این بخش به سه نکته خواهم پرداخت. نخست آنکه تداوم رشد علم بدون حمایت دولت ممکن نبوده و نیست و این پدیده‌ای عام و جهانی است. دوم ایرادی به حکومتی بودن علم وارد نیست، بلکه ایراد بر سلطهٔ حکومت استبدادی بر علم است. سوم علت افول علم در ایران، نه دولتی بودن آن، بلکه دینی - دولتی بودن آن بود.

زیباکلام می‌نویسد: عامل دیگر افول علم، حکومتی بودن آن بود. به‌طوری‌که ضمانت تداوم تفکر علمی در ایران حمایت بغداد از آن بود. آیا این پدیده‌ای عجیب و استثنایی است؟ حمایت حکومت از علم برای رشد آن مسئله‌ای عام است که در تمام جوامع وجود داشته است. می‌دانیم که خلافت بغداد در دوره‌ای از علم حمایت کرد و در دوره‌ای در مقابل آن ایستاد. بدون درنظرگرفتن شرایط اقتصادی - اجتماعی آن دوران نمی‌توان دریافت

۱. ایلیاد پاولویچ، پطروشفسکی، اسلام در ایران، پیام، تهران، ۱۳۵۴.
۲. حناالفاخوری - خلیل الجر، پیشین، ص ۳۴۸.

که چرا حکومت بغداد زمانی از علم حمایت کرد و زمانی برعلیه آن عمل کرد. دو اصل کلی این است که ۱) حکومت و نظام اقتصادی زمین‌داری نیازی به رشد علم ندارد؛ ۲) علوم در هیچ جامعه‌ای بدون پشتوانهٔ حکومتی رشد نکرده و نخواهد کرد؛ ولی خود حکومت‌ها باید در دفاع از رشد علم بهره‌مند باشند. باید پرسید که زمین‌داران، یعنی حاکمان اصلی در عهد عباسیان، چه نفعی از رشد علم نصیبشان می‌شد که باید آن را حمایت می‌کردند. توجه داشته باشیم که علم آن روز مبنای ساخت تراکتور و کود شیمیایی و کمباین نبود که بگوییم نفع زمین‌دار بزرگ ایجاب می‌کرد که رشد آنها را تقویت کند. کشت و زرع، دام‌داری و باغداری علمی پدیده‌ای بسیار جدید و مربوط به سه، چهار دههٔ گذشته در ایران است. سیستم زمین‌داری عقب‌مانده با تکنولوژی ابتدایی و استفاده از نیروی حیوانی و انسانی احتیاجی به علم نجوم، فیزیک، شیمی، مکانیک و به‌خصوص فلسفهٔ عقلی نداشت و زمانی‌که نفع مادی در حمایت از علم وجود نداشته باشد، باید به‌دنبال انگیزه‌های دیگر گشت. انگیزهٔ اصلی حکومت از حمایت علم در دوران خلافت عباسی چه بود؟ مسلماً نفع مالی نبود. علم در دستگاه خلافت بیشتر جنبهٔ تزیینی داشت و مایهٔ افزایش جلال و حشمت خلفا بود. به‌قول معروف علم در دربار خلفای اسلامی و سلاطین ایرانی عمدتاً زینت‌المجالس بود. گذشته از علم طب که مورد نیاز آنها بود، سایر رشته‌های علمی مشکلی از مشکلات آنها را حل نمی‌کرد که به حمایت آنها بپردازند. پیشتر اشاره شد که حمایت برخی از خلفای عباسی از علم بیشتر جنبهٔ علایق شخصی و در مواردی استفادهٔ سیاسی علیه مخالفان را داشته است،[1] ولی اگر علم و فلسفهٔ عقلی رشد می‌یافت و به استقلال فکری انسان کمک می‌کرد، دستگاه حکومتی که همه چیز و همه‌کس را کورکورانه در خدمت خود می‌خواست، علاقه‌ای به آن نداشت و پیش از هر نیرو و هرکسی خود به نابودی آن دست‌می‌زد. در صفحات پیش خواندیم که دلیل اصلی مخالفت غزالی با فلسفهٔ عقلی چه بود. فلسفه ذهن را تیز و نیرومند می‌کرد و چه چیزی خطرناک‌تر از نیرومند شدن ذهن مردم برای خلفای مستبد و زورگو وجود دارد. محمدمجتهد شبستری در توصیف اختلاف نظر پیرامون آموختن فلسفه در سده‌های اول هجری می‌نویسد: «عده‌ای می‌گفتند

۱. نک. فصل پیشین دربارهٔ معتزله.

تعلیم فلسفه و منطق حرام است. دلیل آن‌هم این بود که فلسفه و منطق به نتایجی منتهی می‌شود که خلاف عقاید شرعی است و بر مسلمان لازم است عقایدی داشته باشد که در کتاب و سنّت آمده است. فلسفه و منطق مقدمه ضلالت و انحراف از عقاید حقه است، پس نباید سراغ آن رفت و آموختن آن به‌عنوان مقدمهٔ فعل حرام، حرام است»[1] و این وضعیت تنها در مورد خلفای اسلامی و ایران نبود. کشیشان مسیحی نیز با آموزش مردم مخالفت می‌ورزیدند. «کشیشان و راهبان چنین می‌پنداشتند که چون افراد بیسواد اعتقاد کورکورانه‌ای به خدا دارند، پس بهتر است که آنها نتوانند کتاب‌هایی را مطالعه کنند که امکان دارد تزلزل در ایمانشان راه یابد.»[2]

همانطور که اشاره کردم، علم زمانی رشد کرد که نه‌تنها نفع قدرت حکومتی را به‌مخاطره نمی‌انداخت، بلکه در خدمت منافع آن قرار می‌گرفت. از رشد علم در ایران دستگاه دینی و دولتی که در پیوند باهم قرار داشتند، در هراس بودند و هردو با علم مقابله می‌کردند. ذبیح‌الله صفا از قول رجال نجاشی می‌نویسد: «نسبت به منطق یونانی، اهل مذاهب بیش از هر [چیز به] علم عناد می‌ورزیدند و این اختصاص باهل سنت نداشت چنان‌که از متکلمین اهل تشیع هم ابومحمد حسن‌بن موسی‌النوبختی کتابی در رد اهل منطق نگاشته بود.»[3]

رشد ایران در هیچ دوره‌ای از تاریخ، به حد و سطحی نرسید که نظام اقتصادی جامعه و منافع سیاسی حکومت‌گران نیازی به رشد علوم داشته باشد. رشد علوم در غرب با رشد بورژوازی همراه شد. در ایران هیچ‌گاه طبقهٔ بورژوازی به‌وجود نیامد که چنین نیازی احساس شود، تا چه‌رسد به عهد عباسیان که حکومت به چیزی جز جمع‌آوری خراج، جزیه و مالیات نمی‌اندیشید. (دلایل رشد علوم در یونان باستان را در فصل اول توضیح داده‌ام و دلایل مشخص رشد علوم در دوران معاصر را در صفحات بعد تشریح می‌کنم).

برخلاف نظر زیباکلام، در زمان خلفای اسلامی حکومت علم را به‌وجود نیاورد، بلکه با تصرف تمدن‌های پیشرفته‌تر جهان آن روز توسط اعراب، خودبه‌خود ویژگی‌های آن

۱. محمدمجتهد شبستری، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، ویراست دوم، طرح نو، ۱۳۷۵، ص ۱۱۸.
۲. ک.م. دنسکوی ـ ا.و. آگیبالووا، *تاریخ سده‌های میانه*، ترجمهٔ رحیم رئیس‌نیا، انتشارات پیام، تهران ـ ایران، ۲۵۳۵، ص ۶۶.
۳. ذبیح‌الله صفا، پیشین، ص ۱۴۶.

تمدن‌ها، از جمله روش عقلی آنها، مورد توجه صاحب‌نظران قرار گرفت. خلفای اسلامی به دلایلی که پیشتر ذکر شد، از آن دفاع کردند، ولی زمانی‌که در عمل دریافتند که جریان عقلی به جزم‌اندیشی فکری ضربه زده، و حکومت آنها را بی‌پایه خواهد کرد، به آن حمله‌ور شدند و تا نابودی آن پیش رفتند و مانند هر دوره و هر حکومتی متفکرانی را نیز در خدمت خود گرفتند. بنابراین واقعیت این‌گونه نیست که حکومتی علم را با خود آورد و حکومتی دیگر آن را از بین برد. این فقط ظاهر داستان است. این برخورد مکانیکی با پدیدهٔ علم و دلایل پیدایش آن قادر نیست ریشه‌های اصلی و چرایی پیدایش علم را در سرزمین‌های دیگر مانند یونان توضیح دهد، زیرا آنجا نیز باید به‌جای زمینه‌های اقتصادی ـ اجتماعی به‌دنبال حکومت طالب علم بگردیم. علم و حکومت طالب علم به‌عنوان دو بخش تنیده در هم ناشی از عامل دیگری است که در بالا به آن اشاره شد. نظریه‌ای که حکومت را عامل رشد و نابودی علم می‌شمارد، عملاً حرکت تاریخ و پیدایش تمدن را از نیمهٔ راه آغاز می‌کند، یعنی تمام ساختار یک جامعه و تمدن آن را وابسته به ارادهٔ حکام می‌کند. حکام نمی‌توانستند فراتر از زمان خود بیاندیشند. همان‌گونه که امروز حکام نمی‌توانند جامعه را به عقب برگردانند یا مانع رشد علم شوند. خواست حکام نمی‌توانست در روندی تاریخی جدا از خواست و منافع نظامی باشد که او در رأس آن قرار داشت. بنابراین نمی‌توان نتیجه گرفت که زمانی که حاکمی عوض می‌شد، روند تاریخ و تمدن جامعه نیز تغییر می‌کرد. فراموش نکنیم که خلفای اسلامی میراث‌دار دو تمدن بزرگ جهان آن روز، یعنی ایران و بیزانس شدند و تفکر عقلی و علمی نه ناشی از نظام خلافت و علایق شخصی خلفا، بلکه ناشی از نفوذ تمدن یونانی در مناطق تسخیرشده بود. این مطلب را زیباکلام تحت عنوان انتقال درخت علم توضیح داده است، ولی زمانی‌که او رشد و افول علم را به ارادهٔ فردی حکام وابسته می‌کند عملاً به نفی مناسبات اجتماعی جامعه می‌رسد که عامل اصلی رشد یا عدم رشد علم است. وی دربارهٔ نقش حکومت در رشد و افول علم می‌نویسد: «بنابراین اگر حاکم بعدی گونه دیگری می‌اندیشید و به‌هر دلیلی علاقه‌ای به علوم نشان نمی‌داد، این مجموعه از حرکت باز می‌ایستاد...»[1] این ظاهر قضیه است. در یک تحقیق علمی باید

۱. صادق زیباکلام، پیشین، ص ۲۲۵.

ریشه‌های این وقایع را شناخت. وابسته دانستن حرکت تاریخ و مجموعهٔ تمدن به ارادهٔ یک فرد، آن هم نه فردی که صاحب ایده و اندیشه‌ای برجسته و فرهنگ‌ساز باشد، در بهترین حالت نادیده گرفتن پویایی تاریخ است. اگرچه زیباکلام در جای دیگر کتابش به نقد و اصلاح این نظر می‌پردازد و می‌نویسد:

«... محدود کردن بحث به این‌که متوکل نامی روزی خلیفه شد و به‌یکباره آسمان به زمین آمده و زمین به آسمان، نهایت ساده‌گری و ذهنیت‌گرایی خواهد بود.»[1] متأسفانه، هم‌چنان‌که در نقل قول بالا خواندید، او خود دچار این ساده‌نگری شده است.

شک نیست که خواست حکام در دوره‌های کوتاه می‌تواند نظم جامعه را به‌گونه‌ای دیگر رقم بزند. همان‌طور که محمدعلی شاه، مجلسی را که مظفرالدین شاه برآن صحه گذاشته بود، به توپ بست، ولی روند تاریخی ادامه یافت. یک دید علمی می‌بایست در پی یافتن دلایل پیدایش چنین حکامی باشد. باید شرایط اقتصادی ـ اجتماعی‌ای را که باعث می‌شدند حکام در مقام و منزلت خود باقی بمانند، ارزیابی کرد. هیچ حاکمی علیه منافع اقتصادی و سیاسی خود عمل نمی‌کرد. باید قادر باشیم توضیح دهیم که علم آن روز چه خدمتی به منافع خلفای عباسی می‌کرد که سبب می‌شد آنان جز آن عمل کنند، که کردند.

تجربهٔ چین

برای روشن‌تر شدن رابطهٔ قدرت متمرکز دولتی ـ دینی با رشد علم تجربهٔ نسبتاً مشابهی را از چین نقل می‌کنم. چین بین سده‌های دهم و چهاردهم میلادی، یعنی تقریباً مصادف با افول علم در ایران، به دستاوردهایی اساسی در زمینهٔ ریاضیات، علوم نظری و علوم پزشکی دست یافت، ولی آن‌گونه که دانیل شیرات می‌نویسد: «این تحول به‌طور کامل وابسته به حمایت دولت مرکزی بود.»[2] زمانی‌که دولت مرکزی به‌دلیل هجوم مغول‌ها و جنگ داخلی نتوانست دوام یابد، رشد علوم روبه افول نهاد، اما دولت مینگ در چین پس از بیرون راندن مغول‌ها در قرن سیزدهم به‌جای حمایت از علوم و کشفیات ریاضی تصمیم به

۱. پیشین، ص ۲۳۴.

2. Daniel Chirot, How Societies Change, Pine Forge Press, Thousand Oaks, 1994, P. 65.

تقویت قوای کنفسیوسی گرفت. به‌طوری‌که از آن پس برای کسانی‌که قصد ورود به دستگاه دولتی را داشتند، امتحان بسیار سخت دینی وضع کردند که افراد می‌بایست به‌موجب آن جزئیات فلسفهٔ کنفسیوس را حفظ می‌کردند. این عمل که چون آب در هاون کوبیدن بود، انرژی مستعدترین افراد جامعه را به‌کلی به‌هدر می‌داد.[1] بنابراین رشد علم متوقف شد.

دقت و کنجکاوی در یافتن علت اصلی افول علم در این ماجرا بسیار پراهمیت است. از این تجربه دو نتیجه می‌توان گرفت. نخست این‌که چون علم دولتی بود و دولت حمایت خود را قطع کرد، باعث افول آن شد. البته این نتیجه‌گیری درست است، ولی ثانوی است. یک محقق باید به‌دنبال دلیل ریشه‌ای و تاریخی و ساختاری این تصمیم دولتی بگردد و آن را کشف کند. پژوهش‌گر، صرفاً گزارش‌گر وقایع نیست، بلکه به‌دنبال ریشه‌یابی وقایع اجتماعی و تاریخی است. به همین دلیل دربارهٔ تصمیم دولت چین بلافاصله باید پرسید که چرا دولت حمایت خود را از علوم قطع کرد و به پشتیبانی دین پرداخت. پاسخ این است که دولت چین از رشد علم نه تنها سودی نمی‌برد، بلکه موقعیت خود را نیز در خطر می‌دید. درحالی‌که دفاع از دین مردم را تشویق به حمایت از دولت می‌کرد و رشد فکری و عقلی را نیز کنار می‌زد. توان دولت برای اجرای این خواست، کنترل اقتصاد متمرکز چین و سیاست استبدادی متعاقب آن بود. ارادهٔ امپراتور بر هر خواست و نفع دیگر برتری داشت. بنابراین نتیجهٔ دوم، این است که چون دستگاه دولتی مستبد و متمرکز و دینی بود و نفع خود را نه در تقویت عقلانیت جامعه، بلکه تعبد مردم می‌دید سیاست خود را بر جامعه دیکته می‌کرد.

باز برای آنکه نقش دستگاه مطلقهٔ دینیِ حکومتی روشن‌تر شود به‌توضیحی مختصر دربارهٔ نقش کلیسای کاتولیک می‌پردازم.

می‌دانیم که در قرن شانزدهم و هفدهم میلادی نیکلای کپرنیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳)، جیوردانو برونر (۱۶۰۰-۱۵۴۸) و گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲) به‌کشفیات علمی جدیدی دست یافتند که در اینجا از توضیح این کشفیات خودداری می‌کنم. در مقابل ایجاد این تحول علمی کلیسای کاتولیک نه تنها دست به ایجاد ممانعت در کارهای تحقیقی آنها زد، بلکه آنها را به محاکمه کشید و مجبور ساخت که یافته‌های علمی جدید خود را که با اعتقادات دینی کلیسا مغایر بود، پس بگیرند. کتاب کپرنیک را توقیف کردند، گالیله را به زندان افکندند و برونر را

۱. پیشین.

در آتش سوزاندند.[1] عمل ضدبشری کلیسا در مورد این افراد دانشمند، نه به‌دلیل وابستگی علمی آنها به دستگاه کشیشان، بلکه به‌دلیل قدرت متمرکز و مستبدانهٔ دینی کلیسا بود که گریبان جامعه را گرفته بود و تعقل جامعه را تحمل نمی‌کرد. کلیسا در کنار فئودال‌ها و پادشاهان عصر کشاورزی نزدیک به هزار سال همین نقش را در غرب ایفا کرد و از رشد هرگونه علمی که مغایر با پندارهای خرافی آنها بود، جلوگیری نمود. بنابراین دلیل اصلی عدم رشد علوم در اروپا نه دولتی بودن آن، بلکه وجود قدرت‌های متمرکز مانند کلیسا که رشد علم را مغایر با منافع، مقام و منزلت خود می‌دانستند و نظام فئودالی که هیچ نفعی در شکوفایی علم نداشت، بود. درحالی‌که در عصر مدرن، دولت‌های بورژوازی که منافع‌شان در رشد علوم بود به‌شدت آن را تقویت کردند.[2] بنابراین دو دولت متفاوت در دو شرایط مختلف دو سیاست متضاد نسبت به علم داشته‌اند، و این درست نیست که بگوییم حمایت دولت از علم، یا دولتی بودن علم باعث افول آن می‌شود. در کشور شوروی سابق علم در زمینه‌هایی که منافع دولت در آن بود، بسیار رشد کرد.

این نتیجه‌گیری در مورد خلفای عباسی و امپراتوری چین نیز صادق است. امپراتوری چین نه تنها از رشد علوم جلوگیری کرد، بلکه زمانی‌که تجارت چین می‌رفت که حتا پیش از غرب ابعاد جهانی پیدا کند از ترس رشد اقتصادی و موقعیت رو به رشد بازرگانان، از ساخت کشتی‌های اقیانوس‌پیما ممانعت کرد (برای جزئیات به فصل هفتم مراجعه شود).

۱. گ. م. دنکوی و ا. و. آگیبالووا، *تاریخ سده‌های میانه*، ترجمهٔ رحیم رئیس‌نیا، انتشارات پیام، ایران، تهران، ۲۵۳۵ (شاهنشاهی).

۲. نتیجه‌گیری براساس ظواهر در اصطلاح روش تحقیق رابطهٔ قلب‌شده یا بدلی (Spurious Correlation) نامیده می‌شود و آن زمانی رخ می‌دهد که محقق یک عامل ظاهری را به‌جای علت واقعی یک پدیده گرفته، از کشف علت اصلی غافل می‌ماند. مثلاً تحقیقات نشان می‌دهد که در جامعه‌ای چون آمریکا تعداد دزدی‌های مسلحانهٔ خیابانی در فصل زمستان بیشتر از تابستان است. در نگاه اول و احتمالاً غیرموشکافانه ممکن است علت این تفاوت را در گرمی و سردی هوای دو فصل دانست و نتیجه گرفت که هوای سرد بیشتر باعث می‌شود که دزدان هوس دزدی به‌سرشان بزند و به‌دنبال این اشتباه دست به توجیهات بیولوژیک و روانی زد، ولی وقتی دقیق‌تر نگاه کنیم متوجه می‌شویم که علت اصلی این تفاوت آن است که در فصل زمستان پنهان کردن اسلحه در زیر لباس مانند کت و پالتو آسان‌تر از تابستان است که همگی با پیراهن می‌گردند. پوشیدن پالتو یا کت در هوای گرم خود به‌خود شک ایجاد می‌کند و به‌محض این‌که کسی با چنین هیئتی وارد مغازه‌ای شود، حواس همه جمع می‌شود و زنگ خطر به‌صدا درمی‌آید. دزد باتجربه این مسائل را رعایت می‌کند. بنابراین دقت در شیوهٔ تحقیق و نتیجه‌گیری درست از آن بسیار پُراهمیت است.

بنابراین مشکل نه از وابستگی علوم به حاکمیت، بلکه از نقش علوم در قدرت ناشی می‌گردد.

رابطهٔ علم و حکومت دینی

زیباکلام به‌دنبال همین اشتباه باز واقعیت دیگری را وارونه دیده است. بارها اشاره کرده‌ام که تفاوت یونان، سرزمین پیدایش و رشد تفکر عقلی و علمی با دیگر نقاط جهان ناشی از رابطهٔ دو نهاد دین و حکومت بود. یونان تنها سرزمینی بود که در آن دین حکومتی به‌وجود نیامد.[۱] یکی از برجستگی‌های تمدن ایرانی، به‌خصوص پس از ظهور اسلام، ادغام این دو نهاد درهم بود. به‌گفتهٔ پطروشفسکی «میان جامعه دینی اسلامی و دولت عربی تفاوتی وجود نداشت.»[۲] این پدیده، که من دلایل عینی آن را در فصل‌های اولین توضیح دادم، یکی از موانع اصلی پیدایش علم و توسعهٔ جامعه بود. به‌عبارت دیگر، از زمان ساسانیان تا به‌امروز جامعهٔ ایران تنها دوره‌های بسیار کوتاهی را پشت‌سر گذاشته که دین و حکومت درهم ادغام نبودند.

در سراسر تاریخ ایران، با مفاهیمی چون فرهٔ ایزدی، خلیفةالله، ظل‌الله، سایهٔ خدا و خدایگان روبرو بوده‌ایم. البتّه درجهٔ پیوند و یگانگی آنها در دوره‌های مختلف یکسان نبود. این واقعیت تاریخی، خلاف آنچه زیباکلام نوشته است، می‌باشد. او می‌نویسد که پس از پیغمبر اسلام ادغام دین و دولت «نتوانست دوام بیاورد و به‌تدریج دین و سیاست از یکدیگر جدا شدند»[۳] و امور دینی به یک گروه مشخص اجتماعی به‌نام فقها و علما واگذار گردید. زیباکلام فراموش می‌کند که اولاً خلفای اسلامی خود را جانشین پیامبر اسلام یا امیرالمؤمنین می‌دانستند. ثانیاً فقها و علما بخشی از دستگاه سنتی اسلام بوده‌اند. قتل بیشتر

۱. نک. Daniel Robinson, An Intellectual History of Psyohslogy, 3rd Ed. Wisconsin, 1993.

۲. ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، *اسلام در ایران* (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)، ترجمهٔ کریم کشاورز، انتشارات پیام، چاپ چهارم، ۱۳۵۴، ص ۴۷. هم‌چنین نک. نظر برنارد لوئیس دربارهٔ ادغام دین و دولت در اسلام، فصل اول این کتاب. در واقع یکی از ویژگی‌های بنیادین اسلام و تفاوت آن با مسیحیت، ظهور و تداوم نهاد دین و دولت به‌عنوان یک پدیدهٔ واحد در اسلام است. نک. فصل هشتم همین کتاب، زیرعنوان سه هدف در یک حرکت تاریخی. اگرچه وجود سلطان و خلیفه در کنار هم تضادی در این نهاد به‌وجود آورد، ولی سلاطین نیز خود را تابع خلفا می‌دانستند.

۳. صادق زیباکلام، پیشین، ص ۲۳۶.

نخبگان فکری به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم توسط خلفا و یا با فتاوی فقها انجام می‌گرفت. جنگ و جدال معتزله و اشاعره در بطن حکومت جریان داشت. معتصم ابوحنبل، پایه‌گذار مذهب حنبلی را به‌دلیل مخالفت با معتزله تازیانه زدند. معتزله، که با گرایش عقلی شناخته می‌شوند، «نخستین کسانی بودند که علناً اصل وجود یک مذهب دولتی را، که برای همه مسلمانان اجباری باشد، اعلام داشتند و تعقیب کسانی را که دیگرگونه فکر می‌کنند لازم شمردند.»[۱] زمانی‌که اشاعره در حکومت قدرت یافتند، همان سیاست را در مورد معتزله و سایر گروه‌های دینی مخالف به‌کار گرفتند. اگر فقها استقلال فکری و سازمانی داشتند و سهمی در حفظ و نگه‌داری یک نظام حکومتی پیدا نمی‌کردند، به فساد سیاسی کشیده نمی‌شدند. اینکه گروهی یا فرقه‌ای حکومت دینی فرقهٔ دیگری را نمی‌پذیرفت یا آن را غصبی می‌نامید، تغییری در اصل قضیه نمی‌دهد. تقریباً همهٔ فرقه‌های دینی به‌دنبال حکومت بودند. اگرچه، آن‌طوری‌که پطروشفسکی می‌نویسد، زمانی‌که مرکز خلافت اسلامی در زمان معاویه به شام منتقل شد، تحت‌تأثیر محیط پیشرفته‌تر شام، «امویان دولتی غیردینی ایجاد کردند»،[۲] ولی با مخالفت انصار و مهاجر که از شبه‌جزیرهٔ عربستان بودند، مواجه شدند.[۳] انصار و مهاجر از صحابهٔ پیغمبر و مدافع منافع طبقات محروم بودند که در مقابل گرایش‌های اشرافی خاندان اموی به دفاع از حکومت دینی می‌پرداختند. البتّه دفاع خوارج از زحمتکشان که خلیفه را ملزم به اطاعت از توده‌های مردم می‌دانستند و امام یا خلیفه را انتخابی می‌خوانند و هر فردی را چه از خاندان قریش و چه یک برده شایستهٔ آن مقام می‌دانستند، نباید یکی گرفت.

در دوران امویان، هنوز فعالیت‌های فکری و علمی به‌طور جدی آغاز نشده بود. مرکز خلافت امویان در شام بیشتر تحت تأثیر فرهنگ بیزانسی بود. با پیروزی عباسیان مرکز خلافت به بغداد منتقل شد و سخت از ایران تأثیر گرفت. در ایران تفکر فلسفی و علمی با دین آمیخته بود. اقبال لاهوری می‌نویسد: «تعقل فلسفی ایران شاید بر اثر نفوذ فرهنگ‌های سامی، سخت با دین آمیخته است، و اندیشمندان نوآور همواره بنیانگذاران جنبش‌های

۱. ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، پیشین، ص ۲۲۴.
۲. پیشین، ص ۵۴.
۳. پیشین.

دینی بوده‌اند. پس از غلبه عرب بر ایران، فیلسوفان نو افلاطونی و ارسطویی ایران به‌طور موقت فلسفه محض را از دین جدا کردند. اما این جدایی بس کوتاه بود.»[1] دلیل این جدایی کوتاه، عدم دخالت دولت و یا عدم توانایی آن در امر تفکر و تعقل بود. در مقابل رشد تفکر فلسفی مستقل از دین، متفکران دینی نیز ناچار شدند به ابزار مشابه فلسفی، یعنی منطق، متوسل شوند و با این کار کم‌کم فلسفه را به دین وصل کردند. از آنجایی‌که دین به حکومت وصل بود، یا حکومتی دینی برقرار بود، فلسفه و فیلسوف یا می‌بایست تابع قدرت شود و توجیه‌گر تفکر حاکم بر آن و یا اگر مقاومت و مقابله می‌کرد، زندیق و رافضی خوانده می‌شد و اگر قربانی دستگاه حکومت دینی نمی‌شد، از حداقل معاش خود باز می‌ماند، زیرا این متفکران درآمدی جز از طریق حکومت نمی‌توانستند داشته باشند. این بود که فلسفهٔ حکومتی شکل می‌گرفت و آنگاه نمی‌توانست سرشت دانش‌پژوهشی خود را حفظ کند. برای مثال ابن‌مسکویه، یکی از فیلسوفان اسلامی سدهٔ پنجم هجری «مَحْرم و خزانه‌دار علاالدوله، پادشاه دیلمی شد (و یکی از کتاب‌های خود را به فارسی به نام او کرد). از همه قراین برمی‌آید که او شیعی بوده است.»[2] اشکال این وابستگی نه در نفس کار، بلکه در از دست رفتن استقلال فکری بود. اصولاً جدایی دین و حکومت یکی از گره‌گاه‌های اصلی توسعهٔ جامعه، به‌خصوص علم بوده است. این جدایی در غرب گذشته از تمدن یونان قدیم در دورهٔ جنبش روشنگری و با غلبهٔ حکومت‌های بورژوازی عملی شد که در جوامع اسلامی این کشمکش هم‌چنان ادامه دارد. جدایی دین و حکومت به معنای آزادی اندیشه، از جمله آزادی در انتخاب دین (رَستارگرایی) است. در حالی‌که ایران همواره با دینی رسمی از جانب حاکمیت روبرو بوده است و معتقدان به ادیان دیگر معمولاً مورد اذیت و آزار قرار می‌گرفته‌اند یا از حقوق یکسان برخوردار نبوده‌اند.

حمایت چند تن از خلفای عباسی از علم نه از روی نیاز سیستم اقتصادی، بلکه عملی سیاسی و آن‌طور که گفته شد، از روی علایق شخصی آنها بود. علم و عالم در دستگاه خلافت چیزی شبیه به اشیاء زرین و گران‌بهایی بود که می‌توانست به حشمت و جلال ملوک

۱. اقبال لاهوری، پیشین، ص ۱۴.

۲. هانری کوربن، *تاریخ فلسفه اسلامی* (متن کامل)، ترجمهٔ جواد طباطبایی، انتشارات کویر، تهران، ایران، ۱۳۷۷، ص ۲۴۸ و نیز اقبال لاهوری، پیشین، ص ۳۳.

و سلاطین بیفزاید، ولی اگر این شیئی تزیینی مزاحم دستگاه قدرت آنها بود، بی‌درنگ آن را از صحنه خارج می‌کردند. بلایی که متوکل به سر کندی طبیب، مترجم و متفکر اسلامی آورد و یا منصور خلیفهٔ دیگر عباسی برسر ابن‌رشد آورد، از این نمونه‌هاست. کندی، کسی‌که فیلسوف العرب خوانده می‌شد و صاحب ۲۳۸ یا ۲۷۰ اثر بود، به‌دستور متوکل شلاق خورد و کتابخانه‌اش مصادره گردید.[1] کندی در صدد آشتی دادن فلسفهٔ یونان و اسلام بود. برای متوکل، کندی وسیله‌ای بود که می‌بایست در خدمت قدرت او باشد. کندی به‌عنوان انسانی متفکر و مستقل، فرهنگ‌ساز و مبشر افکار فلسفی، مزاحم استبداد دینی - حکومتی متوکل بود.[2] وی معتقد بود فلسفه مبتنی بر عقل و دین متکی بر وحی است. منطق ابزار فلسفه و ایمان، روش دین است.[3] کندی مورد حملهٔ علمای دینی که در حکومت نفوذ داشتند، قرار گرفت. علمای دین می‌گفتند «کسبِ معرفت درباب حقیقت اشیا کفر است»[4] و این کاری بود که کندی بدان معتقد بود. وی هم‌چنین به موضع‌گیری در برابر منزلت طبقاتی و منافع این علما برای اتخاذ چنین موضعی پرداخت. کندی معتقد بود که «آنها برای حفظ مقامی که به ناحق به‌دست آورده و بدون شایستگی آن را اشغال کرده‌اند صرفاً برای کسب قدرت و تجارت با دین، با مردان خدا ستیزه می‌کنند.»[5] یکی از مشکلات اساسی ناشی از تلاش برای وفق دادن عقیدهٔ دینی با معارف فلسفی بود. این مشکلی بود که نسطوریان نیز با علمای مسیحی پیدا کردند.[6] در حالی‌که در تمدن یونان چنین تدافعی پیش نیامد.

ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵ ه) یکی دیگر از مشاهیر علمی اسلام و آخرین فیلسوف عرب در دورهٔ حکومت سلطان ابویوسف یعقوب (المنصور)، نیز از آزار و اذیت دین و دولت در امان نماند. وی در مقام پزشک سلطان و قاضی القضات خدمت کرد. ابن‌رشد مدتی در اسپانیا و

۱. احمد فؤادالاهوانی، «الکندی»، ترجمهٔ رضا ناظمی، در *تاریخ فلسفه در اسلام*، جلد اول، به کوشش میان محمد شریف، مرکز نشر دانشگاهی، تهران - ایران، ۱۳۶۲، ص ۶۱۲-۵۹۳.

۲. محمد عبدالرحمن‌خان، رئیس آکادمی حیدرآباد هند می‌نویسد که کندی «اولین و آخرین نمونه از پیروان ارسطو در خلافت شرق است که از نژاد عرب برخاسته بود.» (ص ۴۲۲، از مجموعه *تاریخ فلسفه در اسلام*، جلد سوم، به کوشش میان محمد شریف، ترجمهٔ فاضل اردشیر لاریجانی.) بنابراین ملیت یا قومیت عربی کندی برای متوکل مهم نبود. مهم نقشی بود که کندی در مورد قدرت مستبدانهٔ او ایفا می‌کرد.

۳. احمد فؤادالاهوانی، پیشین.

۴. پیشین، ص ۶۰۹.

۵. پیشین، ص ۵۹۸.

۶. حناالفاخوری - خلیل‌الجر، پیشین، ص ۲۲۴.

مدتی در مراکش زندگی کرد. او نه‌تنها در انتقال اندیشهٔ یونانی به جهان اسلام نقش تعیین‌کننده‌ای داشت، بلکه آثار او در دوران مدرّسی غرب و در عصر رنسانس تأثیرگذار بود. ابن‌رشد ضمن عشق ورزیدن به علم و فلسفه «ابداع‌کنندهٔ روش اندیشهٔ آزاد» است.[۱] او که ابتدا به‌دلیل عمق دانایی و تفکرش مقامی بس بالا و ارجمند در جامعهٔ اسلامی و در دستگاه خلافت یافت، سرانجام قربانی یک بازی سیاسی شد و «سلطان او را فداکرد تا دل توده‌ها را به‌دست آورد.»[۲] «در سال ۵۹۲ هجری در اوج مقام و منزلت علمی‌اش، ناگهان منصور خلیفهٔ عباسی فرمان داد تا همهٔ کتاب‌ها و رسائل فلسفی او را، جز کتب طب و حساب و مقدمات علم هیئت بسوزانند. کتاب‌های او در کوچه‌ها در میان ناسزا و لعن و نفرین عوام طعمه حریق می‌شد.»[۳] در جایی دیگر آورده است که: «در سال ۱۱۹۵م./۵۹۲ه. وضع دیگرگون شد و به تحریک فقها علیه او شورشی برپا شد، گفتند که کافر و زندیق است. سلطان را نیز با خود همدست کردند و در مجلسی که بزرگان فقهاء و قضات قرطبه گرد آمده بودند به استنطاقش کشیدند و حکم دادند که تألیفات او کفر محض است و هرکس بخواند ملعون است. خود او را هم به قریهٔ یهودنشینی در مسافت ۵۰ کیلومتری جنوب‌شرقی قرطبه موسوم به الیسانه تبعید کردند.»[۴]

این‌ها نمونه‌هایی از ادغام دین و دولت است. اگر ادغام دین و دولت را صرفاً در شکل یکی بودن عالم فقه دینی و حاکم دولت اسلامی ببینیم، دچار ظاهربینی شده‌ایم. ادغام دین و دولت، یعنی هم‌آهنگی و هم‌سویی نظام‌مند منافع و سیاست‌های مشترک نهاد دین و حکومت در توجیه منافع گروهی خاص با استفاده از اهرم قدرت دولتی برای سرکوب مخالفان. شکل عملی آن نیز در رفتار و سیاست خلیفه و متحدان دینی آن در سرکوب دگراندیشان دیده می‌شد.

دفاع از خردستیزی دینی

در جایی از این نوشته، ادعا شد که با وجود مخالفت زیباکلام با نظریه‌ای که اسلام را باعث

۱. پیشین، ص ۷۰۵.
۲. دمینیک اوروُی، *ابن‌رشد*، ترجمهٔ فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران ـ ایران، ۱۳۷۵، صص ۴۳-۴۲.
۳. حناالفاخوری ـ خلیل الجر، پیشین، ص ۶۴۱.
۴. پیشین، ص ۶۳۹.

عقب‌ماندگی جامعهٔ ایران می‌داند، خود مدافع و مبلغ همین نظر است. حال به ذکر نکاتی در این‌باره می‌پردازم.

زیباکلام می‌نویسد که فلسفه و علوم طبیعی از دوسو مورد حمله و ستیز قرار گرفت. یکی حکومت بغداد و دیگری متفکران اسلامی مانند غزالی. از دید ایشان این عمل خردستیز با دو انگیزهٔ متفاوت شکل گرفت. چون یکی برای حفظ قدرت حکومتی توسط خلفای بغداد و دیگری برای حفظ دین توسط متفکرانی چون غزالی صورت می‌گرفت. البتّه خلفای بغداد را کمتر از غزالی مدافع دین نمی‌دانستند و گاهی نیز شریعت‌مداران متعصب‌تر، خود غزالی را نیز گبر می‌خواندند. به‌هرحال آنچه مهم است، نتیجهٔ عملی و نهایی این دو مرکز مخالفت با فلسفهٔ عقلی و رابطهٔ آن با پیشرفت جامعه بود، زیرا به‌گفتهٔ زیباکلام اندیشهٔ غزالی «در خدمت تفکر جزم‌گرای حاکم قرار گرفت.»[۱] زیباکلام اضافه می‌کند که این امر (خردستیزی) موجب تبعات و آثار زیان‌باری گردید. «از جمله و مهمترین این تبعات ضدیت با فلسفه و خاموش شدن چراغ علم بود.»[۲] ایشان خود نتیجه می‌گیرند که همین امر یعنی بیگانه و ناآشنا ماندن و روی برتافتن ایرانیان از علوم و دانش و ناآگاهی از تمدن‌های دیگر «نه‌تنها یکی از پایه‌های جدی عقب‌ماندگی ایرانیان را به‌وجود آوردند بلکه در مواجهه با اروپاییان که در قرون جدید پیش آمد باعث گردید تا ایرانیان بهاء سنگینی برای جهل و بی‌خبری خود بپردازند.»[۳] از این مقدمات چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ نخست آنکه خردستیزی کسانی چون غزالی و به‌طور آشکار خلفا و فقهای دستگاه او برای حفظ و نگه‌داری دین بود. این امر باعث افول و خاموشی علم در ایران گردید. دوم به‌زعم زیباکلام خاموشی علم باعث عقب‌ماندگی جامعه شد. بنابراین دین سبب‌ساز عقب‌ماندگی جامعهٔ ایران شد و این نظری بود که زیباکلام آن را به دیگران نسبت می‌دهد و رد می‌کند.

علم می‌تواند در خدمت یک برداشت و قرائت مشخص از دین قرار گیرد، همان‌گونه که سنت و تعبد می‌تواند وسیله‌ای در خدمت برداشت دیگری از دین باشد و این خاص دین اسلام نبوده و نیست. برای پایان دادن جدل‌های دینی و جنگ دین‌باوران علیه دین‌باوران

۱. صادق زیباکلام، ص ۲۸۳.
۲. پیشین، ص ۲۸۳.
۳. پیشین، ص ۲۸۴.

دیگر و دین‌ناباوران و ممانعت از تخریب جامعه زیر نام دفاع از دین، نهاد حکومت و دستگاه دینی باید جدا از یکدیگر عمل کنند.

برای توسعه و پیشرفت جامعه تقویت علم ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است و اگر دین با تقویت علم در تضاد قرار می‌گیرد، راه‌حل ساده جدایی دین از علم است. مسلماً دین‌داران متعصب که غم احیا و حفاظت از نهاد دین را می‌خورند، چون گسترش علم را مغایر با گسترش دین می‌دانند، با این امر مخالفت می‌کنند و اگر در قدرت دولتی دست داشته باشند، همان کاری را خواهند کرد که خلفای اسلامی کردند. بنابراین راه‌حل نهایی، جدایی مسالمت‌جویانهٔ دین از حکومت است. هریک از این دو نهاد کارکرد ویژهٔ خود را دارند که ادغام آنها می‌تواند به این کارکردها زیان برساند و جامعه را از پیشرفت مادی و معنوی بازدارد. حناالفاخوری و خلیل‌الجر معتقدند که نبرد علم و دین در دوران خلافت عباسی با غلبهٔ دین، یا دقیق‌تر بگوییم، حکومت دینی پایان یافت. «این نبرد که میان اهل آن علوم و علوم شرعی درافتاد، به پیروزی اهل شرع خاتمه یافت. و چون صدای ابن‌رشد ـ آخرین مدافع فلسفه ـ خاموش شد، فلسفه تا چند قرن دیگر نتوانست روی پای خود بایستد.»[1]

چگونه علم در غرب شکوفا شد

آنگاه که امپراتوری روم، مسیحیت را پذیرفت و بر مسند دین تکیه زد و آنگاه که اسقف‌های مسیحی با پشتوانهٔ سربازان امپراتور به مراکز علمی و کتابخانه‌ها، از جمله آتن و اسکندریه یورش بردند، فلسفهٔ عقلی یونان رو به افول نهاد و درخت علم نیز در آنجا خشک شد. «دسته‌های راهبان جاهل، کتابخانه‌های قدیمی را که در آنها نسخه‌های خطی نویسندگان غیرمسیحی نگه‌داری می‌شد، به آتش کشیدند و دانشمندان مترقی را یا کشته و یا از کشور تبعید کردند.»[2]

پس از آنکه کلیسای مسیحی بر تمدن یونانی چیره شد، بسیاری از فلاسفهٔ یونانی به شهرهای دیگر (اسکندریه، انطاکیه، رها، حرّان، جندی‌شاپور) پناهنده شدند و از این راه آمیزش فکری شرق و غرب به‌وجود آمد. «دانشگاه آتن در قرن ششم میلادی بتوسط

۱. حناالفاخوری ـ خلیل‌الجر، پیشین، ص ۳۵۱.
۲. گ.م. دنسکوی ـ ا.و. آگیبالووا، پیشین، ص ٦٦.

ژوستی‌نین بنام اینکه محل تبلیغ پرستش ارباب انواع است منحل گردید.»[1] ژوستی‌نین امپراتور روم شرقی (بیزانس) (۵۶۵ـ۵۲۷) «خود را وجود مقدسی می‌شمرد. او را همتراز خدا می‌خواندند.»[2] به‌طوری‌که «نافرمانی نسبت به شاه درشمار قیام به ضد مذهب بود.»[3] ژوستی‌نین سازندهٔ کلیسای معروف سنت صوفی در قسطنطنیه، استانبول کنونی است که یکی از بناهای برجستهٔ هنر معماری است. او با پیوند دین به حکومتش به قدرتمند مستبدی بدل شد که به‌نام خدا فرمان صادر کرد و دانشگاه آتن مرکز علم را نیز به‌همان بهانه بست. این نیز نمونه‌ای دیگر از ادغام دین و دولت بود.

بنابراین با سلطهٔ مسیحیت بر حکومت، روند تاریخ تمدن یونان نیز تغییر کرد. آیا این نشانهٔ تاریخی گواهی دیگر بر چرایی خشک شدن درخت علم نیست؟ روند غلبهٔ کلیسا بر علم تا پیدایش تمدن معاصر غرب، یعنی زمانی‌که دولت بورژوازی آن را زیر چتر حمایت خود گرفت، ادامه یافت. در غرب، دستگاه کلیسا در تمام دورهٔ قرون وسطا، علوم را زندانی تفکر مدرسی خود کرده بود. تا آنجا که علوم را برای توجیه «حقیقت مطلق» دینی خود به‌کار می‌گرفت. انحصار علوم توسط دستگاه دینی در غرب، نه دستگاه دولتی، موجب عقب‌ماندگی بیشتر آن شد.

اما تفاوتی عمده میان شرق و غرب وجود داشت. در شرق، از جمله در ایران قدرت دولتی و دینی اغلب در یک دستگاه مشترک و متمرکز قدرتمند با توجیه حکومت الهی جمع شده بود. در غرب، پس از پاشیده شدن امپراتوری روم، قدرت متمرکز دولتی سرانجام حداقل در بخش غربی تضعیف شد و در مناطقی از بین رفت و جای آن را صدها فئودال‌نشین ریز و درشت و چند حکومت سلطنتی، که به‌طور متناوب جا عوض می‌کردند، گرفت. از این‌پس اتحاد کلیسا و سلطنت و یا کلیسا و فئودال‌ها و یا اتحاد هر سه قدرت مانع از توسعهٔ جامعه می‌شد. قدرت مشترک دین و دولت در قرون وسطا چند بار پس از شکست امپراتوری روم بازگشت. دستگاه متمرکز کلیسا خود حکم فئودالی بزرگ را داشت

۱. سلطان‌حسین خدابنده گنابادی، *فلسفه فلوطین*، رئیس افلاطونیان اخیر، چاپخانهٔ دانشگاه تهران، ایران، ۱۳۲۷، ص ۸.
۲. کاسمینسکی، *تاریخ قرون وسطی*، جلد چهارم، ترجمهٔ صادق انصاری و محمدباقر مؤمنی، چاپ چهارم، نشر اندیشه، تهران، ایران، ۱۳۵۳، ص ۴٦.
۳. پیشین، ص ۴٦.

که اراضی وسیعی را کنترل می‌کرد. کلیسا ضمن کنترل و ادارهٔ اراضی خود، هم‌چنان از مردم سوءاستفاده می‌کرد و از آنها عشیره (خراج دینی ۱/۱۰) می‌گرفت. هنری هشتم (۱۵۰۹-۱۵۴۷) پادشاه انگلستان، پیش از پیدایش جنبش لوتر (اصلاح‌طلبی)، و به‌دنبال اختلافی که با کلیسای روم پیدا کرد کلیسای انگلستان را یک‌سره از کلیسای روم جدا ساخت و بی‌آنکه بخواهد زمینه را برای جدایی کامل دستگاه دینی از دستگاه دولتی فراهم آورد. با رشد بورژوازی، کلیسای پرخرج و تشریفات به کلیسای جدید موسوم به پیورتن بر اساس مقررات کالوینی بدل شد. این مذهب «با هرگونه دولتی بودن کلیسا مخالف بود و می‌خواست که جوامع مذهبی استقلال کامل داشته باشند.»[1]

همین جدایی دین و دولت رشد تمدن معاصر غرب را ممکن و تسریع کرد. در حالی‌که یگانگی دو نهاد دین و دولت در ایران که تا قرن بیستم ادامه یافته است، مانع پیدایش عوامل رشد و توسعهٔ ایران شد.

بنابراین حکومتی بودن دین، نه حکومتی بودن علم، باعث ضدیت دینی و حکومتی علیه خردگرایی شد. این تضاد در غرب نیز وجود داشت، زیرا دستگاه کلیسا و حکومت‌های فئودال نیازی به رشد علم نداشتند.

رمز پیدایش تمدن معاصر غرب را نه در علوم، بلکه در فئودالیسم اروپا باید جستجو کرد. هسته‌های پیدایش این تمدن در پراکندگی قدرت و اقتصاد عصر فئودالیسم در اروپا نهفته بود. بنابراین پیدایش علوم در دوران پیش از سرمایه‌داری نهایتاً می‌توانست در حد برطرف کردن نیازمندی‌های هم‌عصر خود توسعه یابد. رشد و گسترش علوم، عمدتاً، تابعی از نیازمندی‌های جامعه است. علوم عصر ماقبل سرمایه‌داری بیشتر برمحور علم کلام می‌چرخید. «ما باید به‌خاطر داشته باشیم که علوم قرون وسطایی تئولوژیک بودند. و هدف آن کسب دانش برای خاطر خدا و کشف نیات خداوند در خلقت بود.»[2] این علومی بود که کلیسا بر آن سلطه داشت.

سرانجام تحول سرمایه‌داری و رشد قدرت حکومتی جدید بورژوازی، دین را به عقب

۱. پیشین، ص ۲۱۸.

2. Irving Zeitlin, Ideology and the Development of Sociological Theory, sixth edition, Printice Hall, New Jersey, 1997, p.2.

...ا، و سلطهٔ آن را نه از علوم، بلکه از کلیهٔ مناسبات غیردینی بیرون راند.

انگلس در این مورد نوشت «به موازات ظهور طبقهٔ متوسط، نوزایی و احیای وسیع علوم نیز ادامه می‌یافت، ستاره‌شناسی (هیئت)، مکانیک، فیزیک، کالبدشناسی (تشریح) و فیزیولوژی دوباره توسعه یافت و بورژوازی برای توسعه تولید صنعتی‌اش به علمی نیازمند بود که خواص فیزیکی اشیاء طبیعی و شیوه‌های عمل نیروهای طبیعت را تعیین کند. تا این زمان علم جز دستیار فروتن کلیسا چیزی نبود و اجازه نداشت از حدودی که ایمان مقرر داشته بود پا فراتر نهد و به همین جهت اصلا هیچ علمی وجود نداشت. علم علیه کلیسا شورید، بورژوازی بدون علم کارش پیش نمی‌رفت و از این‌رو مجبور شد به شورش بپیوندد.»[1]

همین برداشت از رابطهٔ رشد علم و پیدایش بورژوازی را دکتر علی شریعتی نیز البته با نتیجه‌گیری نادرست بیان داشته است که در صفحات پیشین همین فصل به آن اشاره شد.

نکتهٔ مهم در این‌باره ارتباط نیاز بورژوازی با رشد علم بود. علم و تفکر عقلی قرن‌ها پیش چه در شرق و چه در غرب علیه خرافات دینی برخاسته بود، ولی قدرت سیاسی در دست دستگاه دینی و یا متحدان زمین‌دار آنها بود که نه‌تنها نیازی به علم نداشتند، بلکه رشد آن را در تضاد با منافع خود می‌دیدند. این بار طبقهٔ جدیدی پیدا شده بود که از نظر اقتصادی و سیاسی خواهان دگرگونی بود. بورژوازی در تلاش بود که قدرت و نفوذ کلیسا و فئودال‌ها را از عرصهٔ اقتصاد و سیاست بیرون راند. علم همانقدر که با منافع زمین‌داران فئودال و دستگاه دینی کلیسا در تقابل بود، با منافع بورژوازی هماهنگی داشت. این سبب اصلی رشد علم در دوران معاصر بود. اگر فکر کنیم چنین شرایطی در ایران و در جهان اسلام به‌وجود آمده بود، بسیار در اشتباه خواهیم بود.

عواملی که علوم جدید را به خدمت گرفت تا اقتصاد طبیعی و فئودالیسم را بی‌پایه کند،

۱. مارکس و انگلس، *منتخب آثار*، جلد ۲، ص ۱۰۲، نقل از: ای. خلیابیچ، *زمینهٔ تاریخ فلسفه*، ترجمه از متن انگلیسی، چاپ پروگرس، مسکو، از انتشارات حزب تودهٔ ایران، ۱۳۵۶، صص ۲۳-۲۲. برای متن انگلیسی این نقل قول مراجعه کنید به انگلس، *مقدمه‌ای بر متن انگلیسی سوسیالیسم علمی و سوسیالیسم تخیلی در منتخب آثار مارکس و انگلس*، ۱۹۶۸، صص ۹۰-۳۸۷، چاپ اصلی ۱۸۹۲. این متن در Howard Selsan and et al پیشین، صص ۲۵۸-۲۵۴ بازچاپ شده است.

اهرمی بود که دین را از حکومت و اقتصاد جامعه جدا کرد و آن را به داخل کلیسا فرستاد. این عامل چیزی جز طبقهٔ بورژوازی و مناسبات سرمایه‌داری نبود. آیا علومی که در سده‌های دوم تا چهارم هجری در ایران شکوفا شدند، از این‌دست بودند؟ آیا این علوم موجی از اکتشافات و اختراعات را به‌دنبال داشتند؟ کوره‌های بلند کارخانه‌ها را به‌پا داشتند؟ مدارس فنی و حرفه‌ای دایر کردند؟ صنعت چاپ را گسترش دادند؟ کارخانهٔ ذوب‌آهن به‌وجود آوردند؟ منابع جدید انرژی را کشف کردند؟ کارخانه‌های ریسندگی و بافندگی را توسعه دادند؟ کشتی‌های بخار و اقیانوس‌پیما ساختند؟ صنایع نظامی را متحول کردند؟ این تحولات و ده‌ها دستاورد علمی دیگر در خدمت گسترش سیستمی که سودبری مرکز آن است، قرار گرفت. علوم ابزاری برای افزایش سود، گسترش عوامل و شرایط تولید و مبادله بود.

واقعیت این است که گسترش علوم در ایران و یا جهان اسلام در سده‌های اولیه و افول آن با تمدنی که در غرب پس از سدهٔ شانزدهم به‌وجود آمد، هیچ ارتباطی نداشت. اگر بخواهیم این دو را با هم مقایسه کنیم و نتیجه بگیریم که اگر علوم در ایران افول نمی‌کرد و به‌اصطلاح چراغ آن خاموش نمی‌شد، نه‌تنها ما عقب نمی‌ماندیم بلکه قرن‌ها پیش از غرب به تمدن کنونی دست می‌یافتیم، آشکارا کلید این تحول را نشناخته‌ایم. محور تحول تمدن معاصر غرب سرمایه‌داری بود و آنچه به‌عنوان رشد علوم و صنایع و فلسفه و سیاست و فرهنگ هنر و جدایی دین از حیطهٔ قدرت سیاسی و غیره می‌شناسیم چیزی جز پس‌آوردهای این سیستم نبودند؛ پس‌آوردهایی که به‌شدت مورد نیاز اهداف سرمایه‌داری قرار می‌گرفت و به‌نوبهٔ خود بدان‌ها کمک می‌کرد.

هسته‌های اولیهٔ علوم، از جمله فلسفهٔ عقلی که در یونان قدیم پیدا شد، در دوران سلطهٔ فئودالیسم و کلیسای کاتولیک به‌شدت سرکوب گردید. در زمانی‌که سرمایه‌داری پا به عرصهٔ وجود گذاشت، این فلسفه بار دیگر احیا شد و به‌دلیل قدرت بورژوازی، کلیسای مخالف آن نیز نتوانست مانع از رشد آن شود. مراکز تمدن جدید غرب همان سرزمین‌ها و جوامعی نبودند که فلسفهٔ عقلی و علوم برای اولین بار در آنجا رشد کرد. فلسفهٔ عقلی یونان نزدیک به بیست قرن بعد، در غرب، اروپا و در انگلستان شکوفا شد. دلایل این تحول را در

فصل مربوط به رشد سرمایه‌داری در غرب بخوانید).

در اروپا سه قرن پیش از پیدایش تمدن معاصر یعنی در قرن دوازدهم، فئودال‌های انگلستان وضعیت خود را با پادشاه و کلیسا مشخص کردند و مجلس را برای کنترل قدرت هردو به‌وجود آوردند. در حالی‌که هفت قرن بعد از آن، مجلس در ایران به دستور محمدعلی میرزا به توپ بسته شد و آنگاه که شاه قاجار مجبور به عقب‌نشینی شد دعوای مشروعه و مشروطه پایان نیافت. ترکیب نمایندگان مجلس دورهٔ اول خود گویای واقعیت بزرگ عقب‌ماندگی جامعهٔ ما بود. در این زمان نه از بورژوازی خبری بود و نه از روشنفکران رَستارگرا. حتی با تشکیل سازمان جدید دادگستری برای پذیرفته شدن در کار قضاوت و وکالت دادگستری، گذراندن امتحان فقه و اصول ضروری بود. آیا در این واقعیت شباهتی میان رابطهٔ مسیحیت با دولت در دنیای غرب، به‌ویژه استقلال همه‌جانبهٔ فئودال‌ها وجود دارد؟ تقسیم قدرت در انگلستان ناشی از تقسیم ثروت، یعنی زمین کشاورزی میان فئودال‌ها بود. کلیسا نیز به‌عنوان یکی از این سهم‌بران بخشی از قدرت را کنترل می‌کرد، امّا در ایران وضع به‌گونه‌ای دیگر بود. بیشتر زمین‌ها هنوز در کنترل خلیفه یا پادشاه بود. تمرکز قدرت در ایران در دستگاه سلطنت با توجیهی الهی صورت گرفت و در نتیجه مرکزیت ثروت، یعنی زمین کشاورزی، در دست شاه بود. پراکندگی زمین میان فئودال‌های انگلستان و تمرکز زمین در دست سلطان در ایران از وضعیت اقلیمی نشأت می‌گرفت، که در فصول اولیهٔ این کتاب به تفصیل تشریح شد.

همان‌گونه که ریشهٔ پیدایش تمدن معاصر غرب در علم نبود، علت عقب‌ماندگی ایران نیز از افول علم سرچشمه نمی‌گرفت. رشد علم و فلسفهٔ عقلی از شرایط لازم رشد تمدن معاصر بوده است، ولی عدم رشد آن معلول عواملی دیگر از جمله ادغام دین و حکومت بود و ادغام دین و حکومت ناشی از نوع مالکیت ارضی و نوع مالکیت زاییدهٔ شرایط اقلیمی و شرایط اقلیمی خارج از کنترل انسان بود.

رابطهٔ میان علوم و مناسبات سرمایه‌داری را از جمله علی رضاقلی به‌شکلی درست در کتاب ***جامعه‌شناسی نُخبه‌کشی*** بیان کرده است. «بسیاری از روشنفکران پیشرفت اروپا را ناشی از پیشرفت علم تلقی می‌کنند و این نوعی «تلقی باژگونه» است. چنین تلقی موجب

می‌گردد که این جامعه خود را به‌صورت ظاهر به آخرین پدیده‌های علمی مجهز کند در حالی‌که از پیشرفت اجتماعی چیزی عایدش نمی‌گردد، این به‌دلیل همان «تلقی باژگونه» است. در تمام رشته‌ها آخرین دستاوردهای علمی را ترجمه و به دانشگاه‌ها می‌آورند، ولی فارغ‌التحصیلش کارایی چندانی ندارد.

واقعیت آن‌چه در تاریخ جوامع صنعتی رخ داد این است که پیشرفت‌های علمیِ همراه تحولات اجتماعی و در پاره‌ای از موارد متعاقب آن مرجع رفع مشکل سرمایه‌داری قرار گرفت.»[1]

چرا علم پس از اسلام در ایران رشد کرد؟

دلایل رشد علوم پس از پیدایش اسلام در ایران را در فصول پیشین توضیح داده‌ام، ولی به‌طور خلاصه این دلایل را که با شرایط اقلیمی جوامع رابطه‌ای مستقیم دارد و از بطن مناسبات شهری بیرون می‌آید، می‌توان در دست‌یابی خلافت اسلامی به ثروت اقتصادی و پیوند تمدن‌های پیشرفتهٔ جهان آن روز دانست.

در قرن اول هجری، اسلام دست به فتوحات گسترده‌ای زد و سرزمین‌های متمدن‌تری را به‌تصرف درآورد. این قرن عمدتاً به جنگ و تمرکز قدرت و ثروت گذشت. در عین‌حال غلبهٔ حکومت اسلامی بر تمدن‌های مختلف پیوندی با آنها به‌وجود آورد.

بنابراین دلیل اول رشد علوم در دوران خلافت اسلامی و در سده‌های دوم تا پنجم هجری انباشت ثروت اسلامی حاصل از فتح سرزمین‌های وسیع بود. افزون بر آن، باید به عامل مهم دیگری اشاره کرد و آن پیوند تمدن‌های بزرگ آن عصر مانند یونان، ایران، مصر و هند زیر لوای قدرت اسلامی بود. نه قوم عرب زمینهٔ رشد علمی داشت و نه اسلام به‌عنوان یک دین عامل دیگر رشد علوم و فرو ریختن سیستم شبه‌کاستی در ایران بود، زیرا در روزگار ساسانیان معدودی از کاست دبیران و وابستگان به دستگاه حکومت حق سوادآموزی داشتند. با فرو ریختن این مناسبات شبه‌کاستی، علاقهٔ عمومی جمهور مردم به سوادآموزی و شور و اشتیاقی که قرن‌ها سرکوب شده بود، فرصت خودنمایی یافت.

۱. علی رضاقلی، جامعه‌شناسی نخبه‌کشی، قائم‌مقام / امیرکبیر / مصدق، چاپ هشتم، نشر نی، ص ۷۰.

پیش از اسلام، ایران در زمینه‌های علمی پیشرفت‌هایی حاصل کرده بود، ولی مهم‌تر از آن، پیوند جدی‌تری بود که متفکران ایرانی با تمدن و تفکر فلسفهٔ عقلی یونان پیدا کردند. چنین رابطه‌ای پیش از اسلام، از راه ترجمهٔ متون و در زمان اشکانیان با ورود یونانیان به ایران به‌وجود آمد و در زمان انوشیروان با تأسیس مدرسهٔ جندی شاهپور امکان مراودهٔ فکری مستقیم میان دو تمدن یونان و ایران بیشتر فراهم گردید. بنابراین اعراب با اعمال قهر و زیر چتر اسلام توانستند از امکانات به‌دست آمده در راه اعتلای قدرت خود استفاده کنند. در این ماجرا، بغداد، مرکز خلافت اسلامی، به مرکز علم و یکی از پرجمعیت‌ترین شهرهای دنیا بدل شد.

فساد مالی، سیاسی و دینی دستگاه خلافت عباسیان، گسترش خرابی‌های ناشی از جنگ و جدال‌های قومی، دینی و مرزی میان مدعیان حکومت در اقصی نقاط ایران و رشد جریان سنت‌گرا و ضد علمی دینی در دستگاه قدرت سبب شد تا شرایط پیشین رشد علوم از میان برود.

برخلاف سده‌های دوم و سوم هجری پراکندگی و تضاد جای یگانگی حکومتی را گرفت. فقر توده‌ای نیز کم‌کم جایگزین ثروت شد.

به‌دنبال فقر اقتصادی، پردامنه‌تر شدن تضاد حکام محلی با یکدیگر و با دستگاه خلافت زمینهٔ تهاجم قبایل مغول بر ایران فراهم گردید. با سلطهٔ مغول‌ها، قبایل کوچنده و عقب‌مانده و بیگانه با علم، زمینهٔ پیشین پیدایش رشد علمی به‌کلی از بین رفت. تلاش صاحب‌نظران برجسته‌ای چون خواجه نصیرالدین طوسی برای احیای فلسفهٔ عقلی در این دوره به‌جایی نرسید. اعراب نیز با علم بیگانه بودند، ولی آنها زمانی سرزمین ایران را فتح کردند که به‌جای عوامل بازدارندهٔ قرن هفتم، عوامل محرک علمی به‌وجود آمد. در این زمان غرب نیز در تاریکی قرون وسطا فرو رفته بود. بسیاری از شیفتگان علم و خردگرایی به جوامع اسلامی روی آوردند تا ضمن استفاده از امکانات جدید از تعقیب کلیسای متعصب کاتولیک در امان بمانند.

پس این نهاد دولت بود که می‌بایست پشتوانهٔ مادی رشد علوم باشد. به‌دلیل دسترسی حکومت به منابع سرشار ثروت، زمینهٔ مادی حمایت از فعالیت‌های علمی فراهم آمد. در

غرب رشد علوم و اصولا توسعه با حمایت دولت ممکن گردید. در دوران معاصر بزرگ‌ترین دانشگاه‌ها و کتابخانه‌ها و مؤسسات پژوهشی معتبر جهان با بودجهٔ دولت تأسیس شده‌اند. در ایران نیز دانشگاه‌ها و مؤسسات تحقیقاتی و علمی با بودجهٔ مستقیم دولت بنا شده‌اند. دارالفنون، اولین مدرسه به‌سبک مدرن، را دولت بنیان گذاشت. می‌توان نمونه‌های بسیاری ذکر کرد تا رابطهٔ مستقیم حمایت دولتی و رشد علوم روشن‌تر شود. جندی‌شاپور، بزرگ‌ترین مرکز علمی پیش از اسلام، به‌خصوص علم طب را انوشیروان بنا نهاد که بودجهٔ آن را نیز بدون شک دولت تأمین می‌کرد. هزینهٔ تحصیل اجباری و مجانی را اولین بار دولت‌های بورژوازی تأمین کردند. دولت‌های فئودالی و کلیسایی نیازی به تحصیل مردم و رشد علوم نداشتند.

خلافت اسلامی با توجه به امکانات مادی فوق‌العاده‌ای که پیدا کرد، مانند هر حکومت دیگر آن عصر، شعرا، کاتبان و متفکران و فیلسوفان را به مراکز علمی دولتی، مانند دارالحکمهٔ بغداد دعوت کرد. تنها در دربار سلطان محمود غزنوی چهارصد شاعر جمع شده بودند. رشد و رفاه اقتصادی دربار و خلافت سبب شد تا امکان مادی حمایت از دانشمندان فراهم گردد. این در حالی بود که سلطان محمود غزنوی بسیاری از معتزلیان، قرمطیان و باطنیان را از میان برد. این تضاد نشان از واقعیتی تاریخی دارد و آن ناتوانی حکام عصر اقتصاد کشاورزی در تحمل استقلال فکری دیگران است.

با تشکیل حکومت متمرکز صفویه و فراهم شدن امکانات مالی جدید، بار دیگر زمینه‌های رشد علمی مهیاتر گردید، ولی در این مقطع جهان غرب وارد عرصهٔ واقعی رشد علم، یعنی پیدایش بورژوازی شد. جنبش اصلاح‌طلبی به‌وقوع پیوست و دست کلیسای کاتولیک از مناطقی حذف شد. ایران شرایط معیشتی و سیاسی مشابه غرب را نداشت. رشد نسبی علم در این دوره نیز از محدودهٔ توجیه حکومت دینی و تأمین نیازمندی‌های خوانین و حکام و پادشاه جلوتر نرفت. اگر هنر، به‌ویژه هنر معماری به‌طور برجسته‌ای در این دوران رشد کرد، چیزی به تولید و رشد اقتصادی جامعه اضافه نمی‌کرد. بناهای تاریخی بسیار ارزنده‌ای که از این دوران باقی مانده است، نشان از توان و خلاقیت ذهنی و امکانات مادی توسعه می‌دهد، ولی ایران نیز مانند اروپای غربی، نیازمند یک طبقهٔ بورژوازی

... داگری بود که امکانات مادی و فکری جامعه را به‌سوی منافع سرمایه‌داری سوق دهد. این تحول تنها از طریق مقابلهٔ جدی و انقلابی علیه نیروهای واپس‌گرا چه در سیاست، چه در اقتصاد و چه در دین ممکن بود. چنین نیرویی در ایران به‌وجود نیامد. دلایل عدم پیدایش بورژوازی در ایران را در فصول پیشین توضیح داده‌ام و در اینجا از تکرار آن خودداری می‌کنم.

رشد علوم در غرب باعث پیدایش رَستارگرایی شد. در حالی‌که رشد علوم در سده‌های دوم تا پنجم هجری در ایران ابداً نمی‌توانست چنین خصلتی داشته باشد و نداشت. رشد علوم در زمینه‌های خاصی تنها در خدمت دین قرار می‌گرفت؛ خصوصیتی که در تمام دوران قرون وسطا در غرب حاکم بود. در آن دوران، چه در غرب و چه در شرق، هرگاه علوم با داده‌های دینی خوانایی نداشت، منع و سرکوب می‌شد. تنها در عصر رشد بورژوازی و نیاز مبرم به رشد علوم بود که حکومت‌های سرمایه‌داری جدید در برابر فشار نهادهای دینی ایستادگی کردند. در شرق هیچ‌گاه چنین رشدی به‌وجود نیامد.

بنابراین، شرق نتوانست از این رابطه بهره برد و با توسعهٔ جامعه به رشد علوم دست یابد.

چکیده و نتیجه‌گیری

شواهد نشان می‌دهد که اولاً، ایرانیان پیش از پیدایش اسلام با علوم و فلسفهٔ عقلی یونانی آشنا شده بودند. ثانیاً، همین زمینه سبب توانایی آنها در ترجمهٔ آثار به عربی، زبان حکومتی و زبان علمی روز شد، ولی شکوفایی علم در سده‌های دوم تا پنجم هجری به‌دلیل وجود پشتوانهٔ مالی قدرتمند خلافت اسلامی و پیوند تمدن ایرانی با تمدن یونانی بود. آیا این روند می‌توانست ادامه یابد؟ باتوجه به شواهد تاریخی جواب منفی است. علت آن تضادی بود که دستگاه دینی ـ حکومتی با رشد تفکر علمی و عقلی پیدا می‌کرد و از آنجایی‌که کنترل منابع اقتصادی (زمین کشاورزی) در دست این حکومت بود و بخش خصوصی، اگر وجود داشت، بهره‌ای از رشد علوم و فلسفه نمی‌برد، رشد علوم به‌دنبال افت بنیهٔ مالی جامعه و تضاد آن با حکومت دینی متوقف گردید.

افول علم را نمی‌توان به عاریتی بودن، ترجمه بودن و یا حکومتی بودن آن نسبت داد، حتی اگر چنین فرضی را بپذیریم باید زمینه‌های عینی چنین ناپایداری را بیابیم. اینکه حکومت می‌تواند به‌سادگی ریشهٔ علم را بخشکاند، یا اینکه علما و فلاسفه را در خدمت خود گیرد، یا ثمرهٔ چند قرن تلاش علمی به نابودی کشیده شود را نمی‌توان صرفاً به‌دلیل تغییر سیاست حکام، یا ترجمه بودن بعضی از آثار علمی دانست. این ناتوانی، دگرگونی و عقب‌ماندگی باید دلایلی داشته باشد که از کنترل مستقیم انسان‌ها خارج بود. مبحث دلایل عقب‌ماندگی علم در ایران را با نقل قول کوتاهی از احسان طبری به‌پایان می‌بریم.

«لازمه‌ی پیدایش تفکر علمی و سیستم‌های منطقی و تعقلی پیگیر در کشور ما رشد منظم قوای مولده، وجود حداقل تسامح اجتماعی و سیاسی و معنوی، وجود حداقل امنیت بود. در این تازشگاه بی‌آرام اقوام و قبایل، در این سرزمین‌های بی‌آب و علف، در این عرصه‌ی ترکتازی شاهان، خلفا، سلطانان، امراء، خانان خونخوار، در این میدان تعصب خشن حامیان دین رسمی، نبوغ خلق‌های سرزمین ایران توانست خود را اینجا و آنجا در پرده‌های گوناگون، بشکلی گاه محجوب و مرعوب، گسسته و پراکنده ولی با تجلی دل‌انگیز نشان دهد و اشکالی در گفتار و کردار، برای مقاومت، پرده‌دری، حقگویی، بت‌شکنی، ثنای فضایل و نکوهش رذائل بیابد.»[1]

۱. احسان طبری، پیشین، ص ۴۳.

فصل سیزدهم

دوره‌بندی تاریخ اسلام در ایران و جهان

این بخش پیش از آنکه تحلیلی بر تاریخ اسلام در ایران و جهان باشد، طرحی برای نگرش و مطالعه‌ای دیگر است. تاریخ اسلام را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. اسلام در سطح جهانی و اسلام در ایران. تاریخ اسلام در سطح جهان شامل پنج دوره می‌شود. اول، دوره‌ای که اعراب خود عامل گسترش اسلام در سرزمین‌های مجاور بودند. اهرم پیشبرد دین در این دوره سیاست قهر و کشورگشایی بود. دورهٔ دوم، که اقوام غیرعرب مانند ایرانی‌ها و ترک‌ها عامل گسترش اسلام بودند. این دوره نیز همراه با قهر و کشورگشایی و تشکیل امپراتوری اسلام بود. دورهٔ سوم تقسیم سرزمین‌های اسلامی بین اقوام مختلف و تشکیل حکومت‌های مختلف اسلامی مانند امپراتوری عثمانی، سلجوقیان و بعد صفویان بود. دورهٔ چهارم زمانی‌که اسلام نه از طریق قهر و کشورگشایی، بلکه مراوده‌های تجارتی و فرهنگی گسترش یافت و به‌صورت هویت فرهنگی بخش بزرگی از جمعیت جهان درآمد. گسترش آرام اسلام در جنوب شرقی آسیاکه از قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) آغاز شد، مربوط به این دوره است.[1] دورهٔ پنجم با رشد مدرنیسم و جهانی شدن سرمایه،

۱. گسترش اسلام در جنوب شرقی آسیا در سده‌های ۱۳، ۱۴ و ۱۵ نه‌تنها دامنهٔ جغرافیایی اسلام را گسترش داد، بلکه گونه‌ای متفاوت از اسلام را در فرهنگی متفاوت ادغام نمود. روش گسترش اسلام با شکل‌های اولیهٔ آن توسط اعراب و سپس ترک‌ها که معمولاً از طریق کشورگشایی و زور انجام می‌گرفت، متفاوت بود. اسلام نه از طریق نیروهای نظامی و لشکرکشی‌های شاهان، بلکه عمدتاً از طریق مراودات تجارتی در این منطقه پخش شد. علاوه بر بازرگانان مسلمان هندی، عرب و ایرانی، صوفیان نیز از جمله عوامل تبلیغ اسلام بودند. اسلام به‌ویژه در اندونزی، پرجمعیت‌ترین کشور مسلمان‌نشین جهان، از طریق نخبگان اقتصادی و سیاسی نهادینه شد. بسیاری از رهبران سیاسی، در رقابت با بوداییان و مدافعان دین هندو به اسلام گرویدند، ولی به‌دلیل محلی شدن اسلام در این منطقه، فرهنگ غالب بیشتر وجه ملی داشت تا دینی.
از زمان‌های قدیم تضاد و کشمکش‌هایی میان جامعهٔ کشاورزی جاوه و فرهنگ شهرنشینی سواحل اندونزی وجود داشت. جامعهٔ کشاورزی با تطبیق اسلام توانست به هماهنگی و همبستگی بیشتری دست یابد. فرهنگ غالب در اندونزی متأثر از

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

تکنولوژی و فرهنگ، اسلام در شکل سنتی خویش کارکرد خود را از دست می‌دهد و با گسترش فرهنگ مدرنیسم به چالش کشیده می‌شود. در این دوره نه تقابل قومی یا کشوری، بلکه تقابل اسلام سنتی و اسلام مدرن در بطن یک جامعه نقش اساسی را برعهده دارد.

تاریخ اسلام در ایران را نیز می‌توان به پنج دوره تقسیم کرد. آن‌چنان‌که در صفحات بعد ملاحظه خواهیم کرد، دورهٔ پنجم از تقسیم‌بندی اسلام در ایران بر دورهٔ پنجم از تقسیم‌بندی اسلام در جهان منطبق است.

با این تقسیم‌بندی می‌توان نقش عوامل مختلف از جمله تحول درونی نظام اسلامی را بر تمدن ایرانی بهتر شناخت. این واقعیت را که دین اسلام پس از فوت پیامبر صحنهٔ کشمکش‌های فراوان و خونین شد و در نهایت «مذهب قشری» مدافعان سنت و حدیث برتری یافت، نمی‌توان بی‌اهمیت شمرد. با وجود عمر تقریبی هزار و چهارصد سالهٔ اسلام، بسیاری از مسلمانان نمی‌توانند حتی از صد سال آن دفاع کنند. در واقع، می‌توان گفت که درگیری‌های خونین سپاه اسلام با مخالفان آن، پس از فوت پیامبر به درگیری‌های مسلمانان با یکدیگر بدل شد، زیرا دین اسلام به‌صورت حکومت ظهور یافت. در عربستانِ آن زمان هنوز حکومتی متمرکز به‌وجود نیامده بود که اسلام به‌وسیلهٔ آن و با استفاده از نظم حکومتی گسترش یابد. اسلام در عین حال خود مسئولیت ساخت حکومتی مرکزی را برعهده داشت. به‌عبارت دیگر، اسلام از آغاز یک دین حکومتی شد. عربستان در آن زمان

(ادامهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل)

ادبیات سانسکریت، بودایی و هندوئیسم بود. پیش از پذیرش اسلام، دین هندو که از جمله ادیان خدا ـ شاهانه است، در خدمت شاهزادگان محلی قرار می‌گرفت. این فرهنگ که از هندیان گرفته شده بود، توجیه‌گر حکومت‌های مطلقه بود. در قرن سیزدهم میلادی، تجار منطقهٔ جنوب شرقی آسیا با تجار مسلمان چینی، بنگالی، ایرانی، یمنی و جنوب عربستان رابطه برقرار کردند. بنابراین در مورد پذیرش اسلام در این منطقه می‌توان به سه نظریه اشاره کرد. اول، انتقال اسلام از راه بازرگانان که در رقابت با تجار چینی و هندی بودند و با دین اسلام به همبستگی و حمایت بیشتر مردم دست یافتند. دوم، انتقال اسلام توسط صوفیانی که نه‌تنها در لباس و شغل معلمی، بلکه در نقش تاجر و سیاستمدار نیز ظاهر شدند و سوم، ارزش خود اسلام بود که مورد توجه و پذیرش مردم عادی قرار گرفت و نه نخبگان اقتصادی و سیاسی که آن را تنها به‌عنوان وسیله‌ای برای کسب منافع بیشتر خود پذیرا باشند، ولی می‌توان از اطلاعات موجود به این نتیجه رسید که گسترش اسلام در منطقهٔ جنوب شرقی آسیا از طریق بازرگانان، شاهزاده‌های محلی و مهاجران، چه تجار و چه مبلغان مذهبی، انجام گرفت. به‌هرحال، این نوع روند با شکل کلاسیک گسترش اسلام در منطقهٔ خاورمیانه و افریقا متفاوت بوده است (نک.
(Ira M. I. Lapidus A History of Islamic Societies, Cambridge University Press, 1991, pp. 467-471.

.. عصر دام‌داری و مناسبات قبیله‌ای زندگی می‌کرد و از شکل حکومت واحد به‌دور بود. ,رای گسترش اسلام به‌صورت یک دین ملی عرب و سپس دینی جهانی وجود دولتی ..رتمند به‌عنوان پشتوانهٔ آن ضروری بود. این نیاز و ویژگی اجتماعی سبب شد که جنگ‌های خونین درون اسلام بر سر کسب قدرت سیاسی ادامه یابد. دین وسیلهٔ توجیه ..رت‌های مختلف شد. اگر دین اسلام می‌توانست بی‌نیاز از حکومت پرورش یابد، نتایج ...سیار متفاوتی به‌بار می‌آورد. واقعیت پیدایش امپراتوری اسلامی یعنی کشورگشایی، قهر و خون‌ریزی با نفس و فلسفهٔ دین به‌عنوان پشتوانهٔ اخلاقی اجتماعی هم‌خوانی ندارد. در چنین شرایطی مخالفان سیاسی، مخالفان دینی شمرده می‌شدند. جنبش‌های ملی زیر پوشش مخالفت با دین رسمی سرکوب می‌شدند. آنچه به‌عنوان نتیجه‌گیری می‌توان گفت، این است که به‌دلیل عدم وجود قدرت متمرکز دولتی در عربستان، اسلام در چهرهٔ حکومتی دینی ظاهر شد. ادغام دین و حکومت در دوره‌های مختلف عوارض و نتایج مختلف مثبت و منفی داشته است، که در صفحات بعد به آنها پرداخته می‌شود.

همان‌گونه که گفته شد، تحولات تاریخی اسلام در ایران به پنج دوره تقسیم می‌شود. این دوره‌ها عبارتند از:

۱ـ از آغاز حملهٔ اعراب به ایران و تشکیل قدرت اسلامی در منطقه تا پایان خلافت بنی‌امیه، یعنی غلبهٔ کامل اعراب بر ایران.

۲ـ از آغاز حکومت عباسیان تا پایان سدهٔ ششم هجری. این دوره با درونی شدن اسلام در جامعهٔ ایران همراه بوده است. بدین معنا که از این پس نه قهر خلافت اسلامی، که نقش خود ایرانیان و ترکان آسیای مرکزی در پرورش و گسترش اسلام مرکزی می‌شود. این دوره در عین حال شاهد پیدایش حکومت‌های محلی ایرانی و غلبهٔ امیران ترک آسیای مرکزی و تشکیل حکومت‌های متمرکز و قدرتمند و متعصب نسبت به اسلام، به‌خصوص اسلام سنت‌گرا و اهل حدیث بوده است. به‌طوری‌که به اتحاد اعراب و ترک‌های آسیای میانه در مقابل نهضت‌های ایرانی کشیده می‌شود.

۳ـ از حملهٔ مغول‌ها به ایران، برچیده شدن خلافت عباسی تا روی کارآمدن صفویه. ویژگی برجستهٔ این دوره افت شدید فرهنگی و علمی است. بر میزان خفقانی که از زمان حکومت‌های پیشین مانند سلجوقیان و غزنویان شدت یافته بود، افزوده شد و درواقع

بی‌عملی و انفعال در جامعه غلبه کرد. اسلام به دین ظاهر و باطن تقسیم شد و عده‌ای در برابر دین قشری به بازگشت به اصل خویش و باطن و اتحاد با هستی گرایش یافتند و صوفی‌گری رشد کرد.[1] در همین دوره عرفان تبدیل به صوفی‌گری می‌شود.

۴ـ از آغاز حکومت متمرکز صفوی تا انقلاب مشروطیت. ویژگی این دوره غلبهٔ تشیع بر تسنن است که قدرت صفوی پشتوانهٔ آن بود. اختناق سیاسی و دینی ادامه دارد و سرانجام پس از ۲۵۰ سال حکومت صفوی و حملهٔ افغان‌ها بار دیگر ایران دچار پراکندگی می‌گردد.

۵ـ از جنبش مشروطیت تاکنون. ویژگی اصلی این دوره نبرد فرهنگی و سیاسی مدرنیسم و تفکر پیشامدرن است. از دیدگاه نگارنده در این دوره در علل و عوامل عقب‌ماندگی از جمله وضعیت ارضی و ادغام دین و دولت تغییر مهمی ایجاد نشد. در صفحات بعد جزئیات بیشتری دربارهٔ هر یک از دوره‌ها آمده است، ولی این نوشته قصد تشریح تفصیلی این دوره‌ها را ندارد، زیرا این مسئله نقش اساسی در چهارچوب فکری این کتاب ندارد.

دگرگونی‌های تمدن ایران از زمان حملهٔ اعراب و پیدایش اسلام

دورهٔ اول: حملهٔ اعراب به ایران

دورهٔ اول شامل یک قرنی است که با سقوط زمامداری خلفای اموی (۱۳۲ هجری) پایان می‌پذیرد. دورهٔ خلفای راشدین را که بر مبنای تساوی «سید قریشی و غلام حبشی» و رهبری انتخابی بود، باید از دوران حکومت سلطنتی بنی‌امیه جدا کرد، ولی سیاست جلب اقوام دیگر از ابتدا در اساس کار اسلام قرار گرفت. «به‌طور اجمال می‌توان گفت که عهد حکومت اموی که نزدیک به یک قرن طول کشید (۱۳۲ـ۴۰ هجری) برای مردم ایران عهد

۱. محمدمجتهد شبستری می‌نویسد: «اهل تصوف و عرفان سخن از ظاهر و باطن قرآن گفته‌اند و ادعا کرده‌اند قرآن ظاهر و باطن دارد. معنای ظاهری حالت پوست دارد و معنای باطنی مغز آن است. آن‌چه از ظاهر واژه‌ها و جمله‌ها استفاده می‌شود با تعمق بیشتر یک معنای پنهانی دربر دارد. آن معنای دوم هم با تعمق بیشتر باز معنای دیگری در بردارد. درباره این‌که چقدر می‌شود بر تعداد این معناها اضافه کرد آراء مختلفی هست. در پاره‌ای از تعبیرات گفته‌اند قرآن هفت یا هفتاد باطن دارد. عده‌ای هم گفته‌اند عدد هفت یا هفتاد فقط کثرت را می‌رساند و معانی دقیق آن‌ها منظور نیست.» (*هرمنوتیک، کتاب و سنت*، ویراست دوم، فرآیند تفسیر وحی، طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۷۷، ص ۱۳۰).

مدبختی و انتظار بود.»[1] این دوره با قصد تثبیت قدرت اسلام بر سرزمین‌های جدید و ادامهٔ درگیری‌های خونین با تخریب آثاری از تمدن‌های سرزمین‌های اشغالی و افول تمدن ایرانی همراه بود. اعراب ساکن سرزمین عربستان دستاورد علمی و فرهنگی قابل ملاحظه‌ای نداشتند که به تمدن‌های آن روز جهان مانند ایران، روم و مصر بیفزایند، بلکه برعکس، عدم اشنایی آنها با علوم و بی‌اهمیت بودن آن نزد اعراب منجر شد که احتمالاً بعضی از مراکز فرهنگی و علمی و کتابخانه‌ها را در مصر و ایران به آتش بکشند. اگرچه در مورد آتش زدن کتابخانه‌ها قول یکسانی وجود ندارد و برخی معتقدند که «به‌نظر می‌رسد که در خصوص اتهام آتش زدن کتابخانه‌ها و از بین بردن مراکز علمی توسط مسلمانان اغراق‌گویی‌ها و اغراض‌نویسی‌هایی صورت گرفته باشد.»[2] ولی عبدالرحمن ابن خلدون سوزاندن کتابخانه‌ها را توسط اعراب به‌عنوان یک واقعیت تأیید می‌کنند. ابن‌خلدون در *المقدمه* می‌نویسد: «و چون کشور ایران به‌دست اعراب فتح شد و کتب بسیاری در آن سرزمین یافتند سعدبن ابی‌وقاص به عمربن خطاب نامه‌ای نوشت تا دربارهٔ امر کتب و به‌غنیمت بردن آنها برای مسلمانان کسب اجازه کند لیکن «عمر» به وی نوشت که آنها را در آب فرو افکنید چه اگر آنها راهنمایی و راستی باشد، خداوند ما را به رهبری‌کننده‌تر از آنها هدایت کرده است.

و اگر کتب اهل ضلال و گمراهی است، پس کتاب خدا ما را از آنها بی‌نیاز کرده است از این‌رو آنها را در آب یا آتش افکندند این است که علوم عقلی ایرانیان از میان رفت و چیزی از آنها به‌ما نرسید.»[3]

غلامحسین صدیقی در صحت این مطلب تردید دارد، زیرا هیچ‌یک از مؤلفان پیش از ابن‌خلدون به این حادثه اشاره نکرده‌اند و تنها وی به اعتبار *آثارالباقیهٔ* بیرونی به نقل این مطلب پرداخته است.[4] ذبیح‌الله صفا واقعهٔ سوزاندن کتاب را از منابع دیگری از جمله

۱. غلامحسین صدیقی، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری*، انتشارات پاژنگ، تهران، ایران، ۱۳۷۲، ص ۶۴. ۲. پیشین، ص ۹۲.

۳. عبدالرحمن‌بن خلدون، *مقدمه ابن‌خلدون*، جلد دوم، ترجمهٔ محمدپروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ چهارم، تهران ـ ایران، ۱۳۵۹، ص ۱۰۰۲.

۴. غلامحسین صدیقی، پیشین، ص ۵۲. ایشان اضافه می‌کنند که «ابن‌خلدون از مؤلفان متأخر است و به‌قول او هیچ‌یک از

ابن‌الاثیر چنین نقل می‌کند که پس از همه‌گیر شدن اسلام در ایران، دین ابزار سرکوب اهل عقل و علم شد.[1] وی در جای دیگر اضافه می‌کند که: «سوزانیدن کتاب‌های فلسفه و آزار صاحبان آنها هم در قرن پنجم و ششم امری معتاد بود و ما در متون تواریخ به نمونه‌هایی فجیع از این کار بازمی‌خوریم.»[2] البته فضای ضد عقلی و گستردهٔ دین سنتی و اهل حدیث در سده‌های پنجم و ششم بسیار گسترده‌تر از سده‌های اولیهٔ پیدایش اسلام بود. این واقعه را نمی‌توان جامعیت بخشید و به‌تمام دوران پیدایش اسلام تعمیم داد. محمد غافری با استناد به منابع و مآخذ متعدد اولاً علی‌رغم نظر صدیقی به منابع قدیمی‌تر از ابن‌خلدون استناد می‌کند و ثانیاً برخلاف نظر ذبیح‌الله صفا گزارش واقعهٔ سوزاندن کتاب توسط اعراب را نادرست می‌خواند. به‌نظر من ارزیابی غافری منطقی و مقبول است.[3]

دورهٔ دوم، عصر تثبیت حکومت اسلامی

دورهٔ دوم مربوط به عصری است که با تثبیت قدرت اسلامی، میراث معنوی چندین تمدن بزرگ مانند ایران، یونان و روم، بیزانس، هند، سوریه و مصر درهم آمیخت. ویلیام کلیولند (W.Cleveland) محقق آمریکایی می‌نویسد که اسلام سرزمین‌های یونان و بیزانس مسیحی را به سرزمین زردشت در ایران متصل کرد و آن را به‌یک امپراتوری جهانی تبدیل نمود.[4] ذبیح‌الله صفا مراکز علمی جهان پیش از اسلام را اسکندریه، شام و شمال بین‌النهرین و متصرفات غربی ساسانیان، دارالعلم گندی شاپور و سایر مراکز تعلیم در ایران و هندوستان می‌داند.[5]

(ادامهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل)

مؤلفان معتبر پیش ازو اشاره نکرده‌اند. بنابراین ما در صحت آن تردید داریم.» همانجا، ص ۵۲، زیرنویس.

۱. ذبیح‌الله صفا، *تاریخ علوم عقلی در ایران تا اواسط قرن پنجم*، جلد اول، چاپ چهارم، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران ـ ایران، ۲۵۳۶. ۲. پیشین، ص ۱۴۰.

۳. محمد غافری به دو اثر یعنی *الافاده و الاعتبار* نوشته عبداللطیف بغدادی (۵۵۷ـ۶۲۸ ه) و کتاب *مختصرالدول* تألیف در سال ۶۶۱ نوشتهٔ ابوالفرج ابن‌عبری (۶۲۲ـ۶۸۴ ه) اشاره می‌کند که بیش از یک قرن قدیمی‌تر از کتاب *المقدمه* ابن‌خلدون است. (نک. «کتاب‌سوزی اعراب، حقیقت است یا افسانه؟»، *ره‌آورد*، ش ۵۳، س ۷۹، صص ۹۹ـ۹۲).

4. William L.Cleveland, A History of the Modern Middle East, Westview Press, 1994.

۵. نک. ذبیح‌الله صفا، پیشین.

سرآغاز دورهٔ دوم را می‌توان مصادف با پایان خلافت یک قرنی بنی‌امیه و آغاز حکومت عباسیان (۱۲۵۸ـ۷۵۴) دانست که با نفوذ معنوی ایرانیان در دستگاه حکومتی همراه بود. از انجایی که خلفای عباسی نسبت به نقش ایرانیان در ادارهٔ امور حکومتی واقف بودند، «در محکم ساختن شالوده حکومت، خود را محتاج به ایشان می‌دیدند.»[1] در این دورهٔ جدید خلافت اسلامی از نظر سیاسی وضعیت تثبیت‌شده‌ای پیدا کرد و از نظر اقتصادی نیز به منابع ثروت هنگفتی دست یافت. همین عوامل سیاسی و اقتصادی زمینه‌ساز رشد تمدن اسلامی شد. برخلاف خلفای اموی که تعصب عربی و قومی داشتند، عباسیان به اسلام جنبهٔ جهانی دادند. همین دگرگونی ذهنی باعث تغییر رویهٔ نسبی مردم در سرزمین‌های اشغال‌شده گردید، زیرا با شرکت و همکاری خود بار دیگر موجب رونق شهرها و فعالیت‌های شهری شدند. منابع متعددی عصر نخستین خلفای عباسی را، عصر طلایی علم و فرهنگ نامیده‌اند.

انتقال پایتخت از شهر عربی دمشق به بغداد نزدیک تیسفون، پایتخت ساسانیان، بسیار پرمعنا بود. همین امر سبب شد که با تماس بیشتر ایرانیان، روحیهٔ مشارکت و همکاری میان آنها رشد یابد. این همکاری به‌طور هم‌زمان با رشد مقاومت و مبارزات ایرانیان در مقابل جور خلفای بغداد ادامه داشت. پس از چیرگی کامل اعراب بر ایران، به‌خصوص در دوران عباسی، سرکوب‌های خونین از مقاومت‌های ایرانیان تا حد قتل‌عام وسیع مخالفان صورت گرفت. بنابراین اگر بپذیریم که ایرانیان از شعارهای تساوی‌طلبانهٔ اسلام در مقابل جور دستگاه حکومتی ساسانیان استقبال کردند، باید به‌خاطر داشته باشیم زمانی‌که اختناق خلفای اموی و عباسی (جز دورهٔ خلافت مأمون) جای آن شعارها را گرفت، مقابله و مقاومت مردم ایران علیه آنها بالا گرفت. سرشت این جنبش‌ها نیز دینی بود که در شکل ادیان سنتی ایران یا اسلام و یا ترکیبی از آن دو ظاهر می‌شد.[2]

با ذکر این وقایع، اشاره به دو مطلب ضروری به‌نظر می‌رسد. نخست آنکه نقش دین به‌طور کلی، نه اسلام را در تحولات در نظر داشته باشیم و دوم اینکه بدانیم با وجود این سرکوب‌ها، سده‌های دوم و سوم هجری عصر تکوین علوم عقلی و قرون طلایی علوم در

۱. غلامحسین صدیقی، پیشین، ص ۷۰. ۲. پیشین.

تمدن اسلامی به‌شمار می‌آید.[1] دربارهٔ پیدایش و رشد و سرکوب جنبش فکری و فلسفهٔ عقلی در ایران در فصول پیشین سخن رفته است و نیازی به بازگویی آن در اینجا نیست.

در عین حال، دومین سدهٔ حکومت عباسیان با کاهش فزایندهٔ قدرت مرکزی و پیدایش حکومت‌های مستقل و نیمه مستقل در سرزمین‌های اسلامی همراه بود. با وجود این، اسلام سنت‌گرا موقعیت و موضع برتر خود را حفظ کرد، امّا ضعف قدرت مرکزی باعث سازمان‌دهی جدید شیعه گردید و برای نخستین بار امامت شیعی پیدا شد. از این پس می‌توان از قطبی شدن قدرت میان سنی و شیعه سخن گفت.[2]

از لحاظ ساختار سیاسی و دیوانی نیز امویان و عباسیان تحت‌تأثیر ایرانیان بودند و از ایرانیان آموختند. «تشکیلات دیوانی از تشکیلات ساسانیان تقلید شد و دربار عباسیان بی‌شباهت به دربار ساسانیان نبود.»[3]

خلفای اسلامی از نظر نظامی به ترکان وابسته بودند، زیرا آنها به‌دلیل زندگی در مناطق سخت جغرافیایی از قابلیت‌های بالای نظامی برخوردار بودند. عبدالحسین زرین‌کوب می‌نویسد: «... درگاه و سپاه خلیفه در دست سرکردگان ترک و دیوان وی در دست کاتبان ایرانی و اولاد موالی فرس بود.»[4] خلفای بنی‌امیه و عباسی سنن پادشاهان ساسانی را الگوی حکومتی خود قرار دادند و از ایرانیان در ادارهٔ حکومت بهره جستند. بنابراین، اندک اندک از سادگی اولیهٔ خلافت اسلامی زمان خلفای راشدین فاصله گرفتند و به زرق و برق حکومت‌های شاهنشاهی ایران نزدیک شدند. خلافت اسلامی به‌صورت امپراتوری پهناور و ثروتمندی درآمد. طبیعی بود که کنترل سرزمین پهناور اسلامی از مراکش تا هند زیر فرمان یک فرد (خلیفه) با قدرت مطلق نمی‌توانست به‌سادگی دوام آورد. بنابراین در اواخر قرن دوم هجری مصر و شمال آفریقا از حکومت بغداد جدا شدند و خلافت مستقل فاطمی را به‌وجود آوردند. فاطمیان تبار خود را به فاطمه دختر پیامبر نسبت می‌دادند. ابن‌خلدون می‌نویسد که «روز بروز نفوذ دولت عباسیان از آن سرزمین‌ها دور می‌شد و برعکس قدرت

۱. ذبیح‌الله صفا، پیشین.

2. W.M. Watt, The Formative Periods of Islamic Thought, University Press Edisburgh, 1973.

۳. غلامحسین صدیقی، پیشین، ص ۷۰.

۴. عبدالحسین زرین‌کوب، *تاریخ مردم ایران (۲)*، مؤسسهٔ انتشاراتی امیرکبیر، تهران ـ ایران، ۱۳۶۹، ص ۹۳.

عبیدیان (فاطمیان) گسترش می‌یافت تا آنکه عبیدیان مصر و شام و حجاز را متصرف شدند و ممالک اسلامی میان ایشان و عباسیان به‌طور تساوی تقسیم گردید.»[1]

در ایران نیز شورش‌های پی‌درپی و پراکنده علیه حاکمیت بغداد ادامه یافت. جنبش زنادقه، خرمیان، زنگیان از زمان خلفای اموی پیدا شد و در دوران عباسی به اوج خود رسید.[2] این جنبش‌ها با ویژگی‌های اقتصادی و دینی و ملی در عین حال علیه متحدان محلی خلفای عباسی نیز انجام می‌گرفت. جنبش زنگیان (قیام زَنج)، جنبش غلامان علیه حاکمیت اعراب بود.[3] بعدها حکومت بغداد از ترکان آسیای میانه علیه مقاومت‌های ایرانیان استفاده می‌کرد. دربارهٔ این مقاومت‌ها در فصل نهم توضیحاتی داده شده است که از تکرار آن در اینجا خودداری می‌کنم.

در پایان دورهٔ دوم، یعنی قرن هفتم بار دیگر دستگاه حکومتی و دین‌سالاران به فساد و تباهی کامل کشیده شدند و تعدی علیه مردم زیر پوشش دین بالاگرفت. سنت‌گری مذهبی ابزار توجیه سرکوب‌ها بود. در آثار ادبی این عصر نمونه‌هایی از ریاکاری‌های متظاهرانه در لباس دین‌داری تبلوری از وضعیت غالب بوده است. سرکوب جنبش‌های مختلف فکری، مذهبی و ملی در ایران توسط خلفای عباسی و به انفعال کشیده شدن مردم همراه با فقر اقتصادی سبب شد که مغول به‌سادگی بر ایران غلبه یابد و نزدیک به دو قرن ایران را زیر سلطهٔ خود نگاه‌دارد.

خلافت عباسیان با سبک و سیاق بسیار اشرافی تا قرن هفتم هجری ادامه یافت و سرانجام با پراکندگی نسبی امپراتوری اسلام و گسترش فرقه‌های مختلف مذهبی و ایجاد مراکز متعدد قدرت حکومتی و سرانجام فساد دستگاه دینی و حکومتی با حملهٔ مغول و کشته شدن آخرین خلیفهٔ عباسی در بغداد به‌دست هلاکوخان، پسر چنگیزخان مغول، به‌سال ۶۳۷ هجری ۱۲۵۸م پایان یافت. ایران از چنگ خلفای عباسی رها شد ولی به‌چنگ مغول افتاد.

۱. عبدالرحمن ابن خلدون، *مقدمه ابن خلدون*، جلد اول، ترجمهٔ محمدپروین گنابادی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۶۳، ص ۳۰۱. ۲. عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین.

۳. احسان طبری، *برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران*، از نشریات ح.ت.ا، ۱۳۵۸. هم‌چنین نک. علی میرفطروس، *حلّاج*، چاپ پنجم، انتشارات آگاه، ۱۳۵۷.

دورهٔ سوم، تخریب اقتصادی و انفعال فکری

دورهٔ سوم مصادف با هجوم مغول‌ها به ایران است. پیش از هجوم مغول لشکرکشی‌های ترکان آسیای میانه ضرباتی دیگر به روحیهٔ ایرانیان وارد آورده بود. پس از غزنویان سلطان سلجوقی امپراتوری جدیدی در سرزمین وسیعی از شمال شرق ایران تا سرزمین‌های غربی تشکیل داد. سلجوقیان مذهب سنی را در ایران احیا کردند. خواجه نظام‌الملک وزیر سلجوق، اولین مدارس دینی ـ دولتی را در ایران به‌وجود آورد.

وی در زمان آلب ارسلان و ملکشاه، اولین مدارس دینی ـ دولتی را به‌نام نظامیه یا دارالعلم بغداد و نیشابور تأسیس کرد. این مدرسه با هدف تربیت کادرهای دینی و فقهی، بنیاد اسلام سنتی را در ایران مستحکم‌تر کرد. او در کنار سیاست‌نامه‌نویسی و اندرزنامه‌های اخلاقی تلاش کرد که پایه‌های حکومت الهی سلجوقیان را استوارتر سازد. در این مدرسه متفکران برجسته‌ای چون امام محمد غزالی و برادر او مجدالدین احمد غزالی به پرورش فکری طلاب پرداختند. این تحول چالشی بزرگ در برابر فلسفهٔ عقلی رو به‌افول در جهان اسلام بود و در عین تثبیت هر چه بیشتر و سازمان‌یافته‌تر ادغام دین و دولت، مانع اصلی رشد فکری جامعه شد.

از طرف دیگر جهان اسلام با آغاز و ادامهٔ جنگ‌های صلیبی در قرن ۱۱ و ۱۲ میلادی و تسخیر شهرهایی در خاورمیانه ضربه‌های بیشتری خورد که باعث شد اولین زمینه‌های نفوذ غرب اگرچه خیلی ضعیف، در منطقه باز شود. در قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) تمام سرزمین‌های اسلامی از هند تا سوریه مورد یورش مغول‌ها قرار گرفت. برخلاف هجوم اعراب که دین و نظم اجتماعی جدیدی را با خود آوردند و سرزمین‌های جدیدی را فتح کردند و یا ترکان سلجوقی که برای غلبهٔ سیاسی بر ایران به تحکیم نهادهای اسلامی پرداختند، مغول‌ها با اعمال قهر نظامی، تخریب و ویرانی به اشغال سرزمین‌های ایران دست زدند. با اشغال ایران و عراق و ویرانی شهرها عملاً به نقش مهم شهرها در امر تجارت و رشد زندگی روشنفکری پایان داده شد.[1] مغول‌ها سرانجام پس از نزدیک به دو قرن از مملوک‌ها در مصر شکست خوردند و زمینه را برای حکومت اسلامی مملوک‌های

1. William Cleveland, Ibid.

ترک که در قاهره ساکن بودند، فراهم کردند. بنابراین اگرچه مغول‌ها قادر شدند که ایران را ویران و تسخیر کنند، ولی موفق به نابود کردن اسلام نشدند و خود نیز مسلمان شدند امّا تمدن اسلامی به‌شدت رو به‌افول گذاشت. دلیل چیرگی مغول‌ها بر سرزمین‌های اسلامی بیشتر ضعف اقتصادی و فساد سیاسی بود که باعث شده بود وضعیتی مشابه دوران ساسانیان قبل از حملهٔ اعراب پیدا کند. حملهٔ مغول عواقب مخربی بر تمدن ایران باقی گذاشت. مراکز علمی و فرهنگی از جمله کتابخانه‌های زیادی را ویران کردند و سوزاندند. مزارع و زمین‌های کشاورزی و شبکه‌های آبیاری را از بین بردند و آنها را به چراگاه بدل ساختند. شهرهای زیادی از جمله بغداد را نیز از بین بردند و به‌دنبال آن تجارت و مراکز نشو و نمای فکری را به حداقل رساندند. میلیونها تن را قتل‌عام کردند. بنابراین نیروی لازم برای بازسازی تولید عملاً بسیار کاهش یافت. پیش از حملهٔ مغول جامعهٔ ایران، وضعیت مشابهی با عصر ساسانیان پیدا کرده بود، یعنی جدایی مردم از حاکمیت و کاهش انگیزهٔ مردم برای ایستادگی در مقابل حملهٔ بیگانگان. پس از غلبهٔ کامل مغول‌ها و از بین رفتن مراکز علمی و فرهنگی، پویایی جامعه رو به افول گذاشت و عرفان و نحله‌های غیرعقلی دامنه‌دارتر شد و عملاً مردم را نسبت به سرنوشت خود بی‌اعتنا ساخت. بررسی و تشریح این دوره خود نیازمند نوشتاری جداگانه است، که در اینجا به آن نمی‌پردازیم.

دورهٔ چهارم، بازیابی وحدت ملی

پس از گذشت دو قرن با رشد حکومت‌های محلی و با مرگ ابوسعید، فرزند[1] میران‌شاه تیموری سلطهٔ مغول‌ها بر ایران پایان یافت و بار دیگر ایران وحدت خود را بازیافت و حکومت متمرکز قدرتمند ایرانی تشکیل شد.

با شکست مغول‌ها بقایای سرزمین اسلامی به سه پاره تقسیم شد. امپراتوری دهلی، صفوی و عثمانی که هر یک سرآغاز رشد تمدن جدیدی در سه منطقهٔ شرق، میانه و غرب سرزمین اسلام گردید و هر یک از آنها استقلال سیاسی یافتند. از این‌پس تمدن اسلامی

۱. سلطان ابوسعید را سپاهیان آق قویونلو دستگیر و اعدام کردند. دولت آق قویونلو در بخشی از سرزمین ایران از سال ۱۴۶۸ تا ۱۵۰۲م حکومت کردند. این دولت پس از سقوط حکومت قراقویونلو به قدرت رسید.

بیشتر جلوه‌های بومی به‌خود گرفت و از سایر بخش‌ها جدا شد.

جلوه‌های این ترکیب و تفاوت در دو فرهنگ اسلامی و بومی را می‌توان در شکل معماری اماکن مذهبی، مانند مساجد و بناهای تاریخی دید. بنای تاریخی تاج‌محل در هند،[1] مساجد و مقابر در ایران و سبک معماری متفاوت مساجد در ترکیه که از هنر ایرانی و رومی الهام گرفته بود، از جملهٔ این نمونه‌ها هستند.[2]

هند در زمان سلطان محمود غزنوی به امپراتوری اسلام اضافه شد. وی طی ۱۵ بار لشکرکشی خود به هند تا اعماق خاک این کشور نفوذ کرد و سرانجام شمال غربی هندوستان جزء قلمرو حکومت غزنویان درآمد. لاهور و پس از آن دهلی مهم‌ترین پایتخت‌های اسلامی در هند بودند. بنابراین فرهنگ اسلامی جوامع مختلف ترکیبی از دو ریشهٔ اسلامی و بومی بوده است.

دربارهٔ هنر معماری اسلامی که تلفیقی از هنرهای وارداتی و بومی است، باید گفت که سبک عمارت‌های اسلامی در عهد امویان، یعنی اولین مرحله از پیدایش تمدن اسلامی، متأثر از سه منبع بود. در درجهٔ اول، سبک سوریه‌ای (یونان)، سپس ایرانی و در عین‌حال نشانه‌هایی از نفوذ معماری مصری را می‌توان مشاهده کرد. در دورهٔ دوم، یعنی عصر عباسیان از تأثیرات هلنی (یونانی) در سبک سوریه‌ای کاسته شد و سبک معماری عصر ساسانیان جای آن را گرفت. انتقال پایتخت خلفا از شام به بغداد سرمنشأ این تغییر بود. این امر در ساخت کاخ‌ها، ارگ‌ها، حمام‌های عمومی و همین‌طور مساجد (سامرا) دیده می‌شود. در دوره‌های بعد ترکیب فرهنگ بومی و اسلامی در سبک معماری مناطق مختلف به‌وجود آمد.[3] این نمونه‌های ملموس نشان می‌دهد که چگونه تفکر اسلامی نیز حاصل

۱. رابطهٔ متقابل اسلام و فرهنگ هند بسیار متفاوت از رابطهٔ اسلام با تمدن ایرانی و عثمانی بوده است. این تأثیرات از حوزهٔ مباحث این نوشته خارج است، بنابراین بدان پرداخته نمی‌شود. برای مطالعهٔ این رابطه نک. قدیر، «تأثیر تفکر اسلامی در شرق»، ***تاریخ فلسفه در اسلام***، جلد سوم، به‌کوشش میان محمد شریف، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ـ ایران، ۱۳۶۷، صص ۵۸۵ـ۵۴۷.

۲. برای نمونه، می‌توان وضعیت اسلام را در کشورهای آفریقایی، خاورمیانه، کشورهای جنوب آسیای شرقی، و بالاخره اروپا و آمریکا با هم مقایسه کرد. تفاوت بزرگی میان فرهنگ مسلمانان آمریکا با مسلمانان چینی و مسلمانان افغانی و مسلمانان کشورهای عربی وجود دارد. این تفاوت خود گویای تغییرپذیری اسلام سنت‌گراست.

۳. کی. ای. سی. کِرسوِل، ***سه قرن نخست معماری اسلامی***، صص ۱۲۵ـ۱۲۷. و س.س. حسن، «معماری اسلامی در

مناسبات متقابل بود.

ترکان عثمانی از دو گروه ترکان صحرانشین خراسان و اقوام سلجوقی ساکن منطقهٔ آسیای صغیر به‌وجود آمدند. در زمان حملهٔ مغول گروه‌هایی از ترک‌های منطقهٔ خراسان به رهبری سلیمان شاه به آسیای صغیر گریختند و با سلجوقیان، از اقوام مشابه خود، درآمیختند. سلیمان‌شاه با استفاده از ضعف اقوام سلجوق که در تضاد و کشمکش با هم بودند، بر سرزمین آنها مسلط شد. طغرل، پسر سلیمان‌شاه، حکومت جدیدی در محدودهٔ سلجوقیان به‌پا کرد که بنیاد امپراتوری ترکان عثمانی را بنا نهاد. ساکنان این منطقه تحت‌تأثیر دو فرهنگ همسایهٔ خود، ایران و روم قرار گرفتند و تمدن عثمانی را در منطقه‌ای وسیع به‌وجود آوردند.

قبل از خاتمه یافتن سلطهٔ مغول بر ایران، سلطان محمد دوم، پادشاه عثمانی در ۸۵۷ ه.ق قسطنطنیه را فتح کرد و به سلطهٔ هزار سالهٔ امپراتوری روم شرقی (بیزانس) پایان داد و سرزمین اسلامی را تا آن‌سوی دریای اژه و مناطق بالکان گسترش داد. از آن پس ترکان عثمانی درصدد برآمدند که خلافت عباسیان را بار دیگر احیا کنند. ترکان عثمانی هم در آسیا و هم در اروپا و آفریقا به کشورگشایی خود ادامه دادند. در اروپا تا مرکز مجارستان پیش رفتند. از سرزمین‌های اسلامی سوریه، عربستان و شهر پراهمیت مکه را اشغال کردند. مصر و تمام سرزمین‌های شمال آفریقا، به‌جز مراکش را تحت استیلای خود درآوردند. این کشورگشایی زیر قدرت نامحدود سلاطین عثمانی انجام می‌گرفت. از این پس آنها چشم به خاک ایران دوخته بودند، ولی با حکومت متمرکز و قدرتمند صفوی، که پس از نزدیک به هشت قرن وحدت ایران را بازیافته و از حمایت غرب در برابر عثمانی‌ها برخوردار بود[1]، مواجه شدند. صفویه از میان ده حکومت ملوک‌الطوایفی که در پایان سلطهٔ مغولان تشکیل شده بود، برخاست. صفویان که خود یکی از ده‌ها قبایل ایرانی را تشکیل می‌دادند، توانستند با استفاده از مذهب شیعه و تضاد غرب با عثمانی، ایرانیان را بسیج کنند

(ادامهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل)

قرن بعد»، صص ۱۷۳ـ۱۳۶، ***تاریخ فلسفه در اسلام***، جلد سوم، پیشین.

۱. عبدالرضا هوشنگ مهدوی، ***تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی*** (۱۵۰۰ـ۱۹۴۵)، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، ایران، ۱۳۷۵.

و بر اقوام دیگر برتری یابند. قبایل چادرنشین ترک تکیه‌گاه صفویان بودند که عمدتا از آسیای صغیر به فلات ایران کوچ کرده بودند و از همان‌جا با ترکان عثمانی در تضاد بودند. ترکان افشاری و قاجار که بعدها در ایران حکومت کردند نیز از همین قبایل بودند. این دسته از ترکان به‌دلیل اقامت دیرینهٔ خود در سرزمین ایران، ترکان ایرانی خوانده می‌شدند.

سلسلهٔ صفوی تاریخ ایران را در هزارهٔ اخیر به دو دورهٔ پانصد ساله تقسیم می‌کند. نیمهٔ اول دورهٔ پیدایش اسلام و سپس اشغال این سرزمین توسط قبایل ترک آسیای میانه و مغول را دربرمی‌گیرد و نیمهٔ دوم با دورهٔ حکومت صفویه آغاز می‌شود و به‌طور کلی سال‌های ۱۵۰۰ تا ۱۹۲۵ را شامل می‌شود. در دورهٔ دوم اگرچه ایران هنوز زیر سلطهٔ قبایل ساکن بود،[1] صفویه با استفاده از تضاد و تقابل قبایل مختلف در ایران و به‌کارگیری مذهب حکومت مرکزی جدیدی به‌وجود آورد. «قسمت اعظم تاریخ ایران مبارزات قبیله‌ای بود: قبیله علیه قبیله، فرقه بر ضد فرقه، مسلک علیه مسلک، ناحیه علیه ناحیه، خاندان‌های شاهی با سودجویی از اختلافات موجود قبیله‌ای و یا قرار دادن خود بر فراز نظام‌های اجتماعی می‌توانستند، دست‌کم برای دورانی، از این نزاع‌ها دور بمانند.»[2] سلسلهٔ صفوی نمونه‌ای از این شاهان بودند که توانستند ورای اختلافات قبیله‌ای بر سراسر ایران حکومت کنند.

این بزرگ‌ترین تغییری بود که در قرن شانزدهم میلادی در حوزهٔ سیاست ایران به‌وجود آمد. شاه اسماعیل صفوی بنیانگذار این سلسله رهبر یک فرقهٔ مهم صوفی‌گری در اردبیل بود. برخلاف حکام پیشین که از ترکان آسیای مرکزی بودند، او ترکی بود که نسبت مادری‌اش به ایل آق قویونلو، از اقوام ترکمن می‌رسید. برجستگی و ویژگی اساسی حکومت شاه اسماعیل دینی بودن آن بود. او با استفاده از همین ویژگی، یعنی رهبری فرقهٔ دینی، توانست قبایل در حال جدال ترکمن، مغول، خوارزم و غیره را زیر پرچم دین متحد

1. Thomas Barfield, "Tribe and State Relations. The Inner Asian Perspective", in Tribes and State Formation in the Middle East, ed. Philip Khoury and Joseph Kostiner (Berkeley: University of California Press, 1991), PP. 153-183.

۲. یرواند آبراهامیان، «احمد کسروی: ناسیونالیست مدافع یکپارچگی ایران»، برگردان عسکر آذری، **کنکاش**، دفتر ۲ و ۳، سال ۶۷، ص ۷۹.

سازد. این دومین باری بود که در تاریخ ایران پس از ظهور اسلام، این کشور زیر پرچم دین متمرکز می‌شد. از این‌رو، او توانست ارتش منظمی از قبایل ترک و ترکمن زیر نام قزلباش (کلاه قرمزها) به‌وجود آورد. از زمان شاه عباس، حکومت مرکزی توانست سرکشی‌ها و جنگ و جدال‌های قبایل را با حفظ قدرت مرکزی سرکوب کند. موفقیت‌های اقتصادی و صنعتی ایران در این دوره عمدتاً ناشی از این تمرکز قوا و پایان بخشیدن به تخریب‌های پی‌درپی جدال‌های قبیله‌ای بود. شاه عباس، به‌طور مشخص، به‌جای تکیه بر نیروی نظامی قبایل، نیروی خود را صرف ایجاد ارتش متمرکز غیرقبیله‌ای کرد. درواقع حکومت صفویه محصول دوران جدیدی بود که غرب آغازگر آن به‌شمار می‌رفت. شاه عباس با به‌کارگیری جنگ‌افزارهای برتر توانست خوانین و قبایلی را که هنوز به این امکانات دست نیافته بودند، به‌راحتی سرکوب کند و اموال آنها را به‌نفع دولت مرکزی مصادره نماید، بسیاری از سران قبایل را به مناطق مرزی کوچ دهد و آنها را از حمایت پایه‌های قومی‌شان محروم سازد. البتّه پیش از این دوره، یعنی پس از حکومت شاه تهماسب (۱۵۷۶-۱۵۲۴م) ایران نیمی از سرزمین‌های زیر کنترل خود را در شمال و شمال شرقی از دست داده بود و شاه‌عباس تنها توانست بخش‌هایی از این سرزمین‌ها را پس بگیرد. در این مقطع تاریخی، ایران برای نخستین‌بار پس از پیروزی اسلام، توانست هویت فرهنگی و جغرافیایی واحد خود را بازیابد. پس از سقوط صفویه هیچ قبیله‌ای قادر نشد که حکومت متمرکز و مقتدری تشکیل دهد، زیرا حکومت ۲۲۰ سالهٔ صفویه نفوذ قبایل را تضعیف کرده بود. پس از یک دورهٔ هرج و مرج و نابسامانی بار دیگر ایران برای گریز از عواقب وخیم قبیله‌گرایی، با رهبری شاهان قاجار متحد شد. در این دوران به‌ویژه در قرن بیستم، افزایش جمعیت، سکناگزینی و دیگر تغییرات جمعیت‌شناختی نیاز به وجود حکومتی متمرکز و یکپارچه را ضروری‌تر ساخت. با روی کار آمدن رضاشاه پهلوی نقش حکومت‌های قبیله‌ای در ایران پایان یافت و به‌جای آن دولت و ارتش مدرن و متمرکز شکل گرفت.[1] امّا شکل‌گیری دولت مدرن نیز خود فرایند بسیار دشواری را طی کرد. مانع اصلی این شکل‌گیری همان ساختار قبیله‌ای یا ایلی

۱. برای مطالعهٔ تاریخ دوران پهلوی نک:
Ervand Abrahamian, Iran Between two Revolutions, Princeton: Princeton University Press, 1982.

جامعهٔ ایران بود. «برخلاف اروپا، در ایران شرایط برای ظهور دولت مدرن کاملاً مساعد نبود. وجود نیروهای قدرتمند «مرکزگریز» در مناطق مختلف ایران، مهم‌ترین مانع بر سر راه تمرکزگرایی دولت و انحصاری کردن قدرت سیاسی بود... بنابراین دولت ناچار بود با سرکردگان پرقدرت ایلات درگیر شود.»[1]

شاید سیاست صفویه مبنی بر اعلام رسمی مذهب شیعه در سراسر ایران در مقابل مذهب سنی ترکان عثمانی بهترین مانع را در برابر اهداف توسعه‌گرایانهٔ حکومت آنها به‌وجود آورد. بار دیگر نشان داده شد که چگونه دین در خدمت قدرت سیاسی قرار می‌گیرد.[2] این پدیده‌ای بود که در اساس نقشی منفی در توسعهٔ ایران ایفا می‌کرد، ولی در این شرایط به‌صورت عامل مثبت برای اتحاد ملی و پایان بخشیدن به جنگ‌های قبیله‌ای درآمد. همبستگی مردم از طریق دین نمایانگر نقش فرقه‌های مذهبی، برای اهداف سیاسی است. این واقعیت نباید لابلای وقایع تاریخی گم شود. این پدیده هم‌چنین عمق اعتقادات ایرانیان را به اسلام نشان می‌دهد و در عین حال نمونه‌ای است از کارکرد حکومت دینی برای اهداف سیاسی، که از آغاز پیدایش ادیان در تاریخ ایران وجود داشته است. اتحاد ملی، ظاهراً، در سرزمین ایران بدون اهرم دین ممکن نبود. جنبش‌های ضدحکومتی نیز در سراسر تاریخ ایران بیش از تعلق و تعصب دینی برای ایجاد تفرقه یا یگانگی گروهی استفاده می‌کردند.

دین برای ایستادگی مردم ایران در مقابل خطر غلبهٔ ترکان عثمانی وسیلهٔ وحدت ایرانیان شد. همان‌طور که ترکان عثمانی نیز برای بسیج مردم و حمله به ایران از دین استفاده کردند. «سلطان سلیم اول نقشه فتح آسیای مقدم را کشید و مقدمات لشکرکشی به سوی ایران را تحت شعار دفاع از مذهب حقهٔ سنی علیه شیعیان بددین، فراهم آورد.»[3] وی برای ایجاد

۱. حمید احمدی، *قومیت و قوم‌گرایی در ایران: از افسانه تا واقعیت*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸، ص ۲۳.

۲. احمد کسروی می‌نویسد: «شیعیگری نخست یک جنبش سیاسی بود و اگر پیش‌رفتی، نتیجه‌اش این شدی که خلافت به علویان برسد و ایشان بیگمان بهتر از امویان و عباسیان می‌بودند و به خلافت شایستگی بیشتر داشتند. اینست شیعیگری در آغاز خود یک جنبش غیرتمندانه بسیار به‌جایی بوده و ما چون تاریخ را می‌خوانیم که ایرانیان نیز هواداری از ایشان می‌نمودند. باید این را از سرفرازیهای تاریخ ایران شماریم...» (در *پیرامون تاریخ*، به کوشش عزیز علیزاده، انتشارات فردوس، ایران، ۱۳۷۴، ص ۱۳۳).

۳. ن. و. پیگولوسکایا و همکاران، *تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سدهٔ هجدهم میلادی*، ترجمهٔ کریم

تنش لازم و بالا بردن جو جنگی در آغاز چهل هزار شیعه را در منطقهٔ آسیای صغیر کشت.[1] جنگ‌های دینی یکی از دلایل و عوامل عقب‌ماندگی این جوامع بوده است، زیرا ضمن تخریب، مانع از رشد هویت ملی و طبقاتی جامعه می‌شد. دین دولتی پیش از آنکه وسیلهٔ توسعه باشد، در کنار ایجاد همبستگی، تفرقه نیز برمی‌انگیزد و مهم‌تر از آن پوششی برای سرکوب آزاداندیشان و مخالفان حکومتی و عقیدتی است![2]

صفویان بر بستر استدلال‌های فقهای شیعی برای توجیه سلطنت مطلقهٔ دینی خود، و فریب مردم تلاش کردند که تبار خود را هم به ائمه نسبت دهند و هم به ساسانیان، تا شکی برای مشروعیت حکومت آنها باقی نماند. *تاریخ عالم‌آرای صفوی* چنان وانمود می‌کند که گویا شاه اسماعیل، سرسلسلهٔ صفویان «به خدمت حضرت صاحب‌الامر رسید و از او فرمان یافت تا خروج کند.»[3] و می‌نویسد:

«آن شهریار گفت: ای اسماعیل حال وقت آن شد که خروج کنی. گفت: امر از حضرت است. آن شهریار فرمود: پیش بیا! پیش آمده، کمرش را گرفته، سه مرتبه کند و او را بر زمین گذاشت و کمرش به‌دست مبارک خود بست و تاج را بر سرش گذاشت...»[4]

نقل قول زیر از کتاب *تشکیل دولت صفوی* نوشتهٔ محمدکریم یوسف‌جمالی بیانگر هر دو ادعاست.

«خاندان صفوی علاوه بر ادعای مذهبی ـ سیاسی خویش نسب‌نامه‌ای هم برای خود ساخته‌اند که نژاد آنان را از جهتی به شاهان ساسانی می‌رساند تابدین‌وسیله هم ادعای تاج و تخت ایران را کرده باشند. البته نسبت دادن خویش به شاهان ساسانی از جهت آن بود که

(ادامهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل)

کشاورز، انتشارات پیام، چاپ پنجم، تهران، ایران، ۱۳۶۳، ص ۴۷۵.

۱. پیشین.

۲. برای مطالعهٔ ویژگی‌های ایران در زمان صفویه نک.

John Foran, Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution, Boulder: Westview Press, 1993. همچنین Said Amir Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Begining to 1890, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

۳. سیدجواد طباطبایی، *زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران*، انتشارات کویر، ۱۳۷۳، ص ۲۶۵.

۴. پیشین، ص ۲۶۵.

اگر کذب نسب‌نامه‌شان به اولاد پیامبر اکرم(ص) ثابت شود قانوناً وسیله‌ای برای کسب قدرت سیاسی و استفاده از تاج و تخت ایران برای خود داشته باشند.»[1]

کسروی ضمن نقل این مطلب از منابع مختلف می‌نویسد که شیخ صفی اردبیلی در زمان خود نه‌تنها سید نبود، بلکه سنی بود. «این پس از مرگ او بود که پسرش صدرالدین به هوس سیدی افتاده و با خواب و با کوشش مریدان چنین تباری برای خاندان خویش بسیجیده.»[2]

صفویه برای بالا بردن توان رقابت خود و مقابله با ترکان عثمانی به تبلیغ وسیع شیعهٔ امامیه پرداختند. به‌طوری‌که به مدّت ۲۲۰ سال با استفاده از مذهب شیعه از مرزهای ایران در برابر عثمانی‌ها حفاظت کردند. بدین ترتیب با تعیین مذهب شیعهٔ اثنی‌عشری برای نخستین بار به‌عنوان مذهب رسمی توسط صفویه عصر جدیدی از استیلای تعبد دینی بر جامعهٔ ایران به‌وجود آمد. نه‌تنها شیعه ایدئولوژی دستگاه حاکمیت شد، بلکه از این‌پس با هویت ملی ایرانیان به‌شدت درآمیخت. همین دگرگونی زمینهٔ مساعدتر شرکت روحانیان شیعه را در قدرت سیاسی فراهم آورد. با اعتقاد به غیبت امام دوازدهم، زمینهٔ سیاسی برای ادعای رهبری روحانیت در قدرت در این دوره بالا گرفت. انقلاب مشروطیت و شرکت دو طیف متضاد روحانیت در رهبری جنبش نمونهٔ بارز این خواست بود. از این‌پس روحانیت به‌طور فعال در سیاست نقش ایفا کرده است. از زمان صفویه با پیدایش سنت جمع‌آوری وجوهات مالی توسط روحانیت به‌قدرت و نفوذ سیاسی این قشر اجتماعی افزوده شد.[3]

۱. محمدکریم یوسف‌جمالی، *تشکیل دولت صفوی و تعمیم مذهب تشیع دوازده امامی به‌عنوان تنها مذهب رسمی*، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، اصفهان ـ ایران، ۱۳۷۲، ص ۸۴؛ ن.و. پیگولوسکایا و همکاران می‌نویسند: «مذهب شیعه در قرن‌های هشتم و نهم هـ. میان روستاییان و پیشه‌وران شهری رواج داشت. علی‌الظاهر در همان اوقات این افسانه که پشت بیست و یکم شیخ صفی‌الدین به امام موسی کاظم (در سال ۷۹۹ م. ـ ۱۸۳ هـ. وفات کرد) که پنجمین نسل اخلاف علی(ع) و فاطمه(ع) بود می‌رسد پدید آمد. این افسانه را بعدها صفویان برای توجیه دعاوی سیاسی خویش مورد استفاده قرار دادند.» (*تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سدهٔ هجدهم میلادی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، انتشارات پیام، چاپ پنجم، تهران، ایران، ۱۳۶۳، ص ۴۷۱).

۲. احمد کسروی، پیشین، ص ۸۴. همچنین برای تبارشناسی شیخ صفوی اردبیلی، نک. احمد کسروی «شیخ صفی و تبارش» *ایران‌نامه*، سال سیزدهم، شمارهٔ ۳، ۱۳۷۴، صص ۳۸۴-۳۷۷.

۳. برای مطالعه دربارهٔ نقش روحانیت در سیاست به آثار زیر مراجعه کنید.

Said Amir Arjomand, Ibid., Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

بنابراین، حکومت صفویه که مصادف با آغاز عصر مدرن در غرب بود، پایه‌گذار سنت‌هایی شد که تا به امروز ادامه دارد. این سنت‌ها در روند توسعهٔ جامعهٔ ایران نقش بازدارنده‌ای ایفا کرده‌اند که در صفحات بعد به‌طور کلی به آنها اشاره خواهم کرد.

با حملهٔ افغان‌های سنی مذهب و سرنگونی حکومت صفویه در سال ۱۱۰۱ هجری قمری (۱۷۲۲ م) بار دیگر هرج و مرج ایران را فراگرفت. این هرج و مرج با پیروزی نادرشاه افشار (۱۷۴۷-۱۶۸۸ م) پایان پذیرفت و حکومت متمرکز دیگری روی کار آمد. ستم‌گری‌های نادر علیه کشاورزان برای تأمین مخارج سنگین لشکرکشی‌های خود مانع بهبود اوضاع جامعه شد.[1] شاید فقط در دورهٔ کریم‌خان زند زمینه‌های رشد در مناطقی از ایران فراهم آمد، ولی باز در دوران قاجار ستمگری دولت علیه مردم به اوج خود رسید و تا زمان انقلاب مشروطه ادامه یافت.

با رشد اروپا و پیشی گرفتن از شرق، عامل جدیدی (استعمار) به معادلات رشد و عقب‌ماندگی ایران افزوده شد. اگرچه ایران هیچ‌گاه مستعمره نبود، ولی حاکمیت‌های داخلی به‌دلیل ضعف و فساد درونی‌شان، تابع حکومت‌های بیگانه می‌شدند. همین وضعیت سرانجام به جدایی بخش‌هایی از خاک ایران در عصر قاجار منجر شد که طی دو معاهدهٔ گلستان (۱۱۹۲ هـ = ۱۸۱۳م) و ترکمانچای (۱۲۰۶هـ=۱۸۲۸م) صورت قانونی پیدا کرد.

از آغاز انقلاب مشروطه تا به امروز با ورود عامل تمدن و منافع غرب کشمکش‌های فکری میان چهار نیروی اجتماعی در ایران جریان داشته است که مانع از بهره‌گیری ایران از دستاوردهای تمدن بشری در غرب شده است.[2] نزدیک به دو قرن از رشد تمدن معاصر

(ادامهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل)

Ulama in the Qajar, Period, Berkeley University of California Press, 1964; Mongol Bayat, Iran's First Revolution. Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909, New York: Oxford University Press, 1991.

۱. نک. م. ر. آرونوا و ک.ز. *اشرافیان، دولت نادرشاه افشار*، ترجمهٔ حمید مؤمنی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲؛ همچنین، Laurence Lockhart, The Fall of the Safavei and the Afghan Occupation of Persia, Cambridge University Press, 1958.

۲. این چهار نیرو در دورهٔ پنجم (صفحات زیر) توضیح داده شده است.

غرب می‌گذرد و ما هنوز نتوانسته‌ایم راهی برای پشت سرگذاشتن مشکلات تاریخی و طبیعی خود بیابیم. بخشی از این مشکلات در شکل و محتوای کشمکش میان نوگرایی و سنت‌گرایی از مشروطیت تا به امروز بوده است. در زیر به آن می‌پردازیم.

دورهٔ پنجم، کشمکش سنت‌گرایی و نوگرایی

مسئلهٔ رشدنیافتگی ایران در دورهٔ کنونی ریشه در خواست‌های حل نشده‌ای دارد که از انقلاب مشروطه آغاز گردید. به‌عبارت دیگر انقلاب بهمن ۱۳۵۷، آن‌طور که در زیر اشاره خواهد شد، به‌نوعی ادامهٔ انقلاب مشروطه بود. در فرایند جنبش مشروطه چهار نیروی سیاسی، اقتصادی تولّد یافتند که تا انقلاب بهمن ۵۷ با هم در رقابت، کشمکش، تضاد و همکاری متناوب بودند. این چهار نیرو عبارت بودند از: ۱) نیروی مدافع سرمایه‌داری غرب؛ ۲) نیروی مدافع سرمایه‌داری ملی (داخلی)؛ ۳) نیروی مدافع سوسیالیسم، (هر سه برداشت‌هایی از طرح مدرنیسم هستند) و ۴) نیروی اسلامی اصلاح‌گرا و سنت‌گرا که ریشه در ارزش‌های ماقبل مدرنیسم داشته و دارد. شکی نیست که بین منافع و برداشت‌ها و عملیات این نیروها تداخلی وجود داشته است. (نیروی سلامی اصلاح‌گرا و سنت‌گرا را باید از مدافعان نوگرایی اسلامی تفکیک نمود).

ایرانیان برای اولین بار در جنبش مشروطه با مدرنیسم آشنا شدند. خواست مشروطه کردن سلطنت نیز خود بخشی از این آشنایی و اثرگیری بود. «انقلاب مشروطیت نمایانگر نخستین مواجههٔ مستقیم بین فرهنگ سنتی اسلامی و غرب در ایران جدید است.»[1] امّا این

۱. حمید عنایت، *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، چاپ سوم، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۵.

دربارهٔ مشروطیت، زمینه و پی‌آمدهای آن منابع فراوانی می‌توان یافت که در اینجا به چند نمونهٔ آن اشاره می‌کنم. احمد کسروی، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران ۱۳۴۴؛ ناظم‌الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، یحیی دولت‌آبادی، *حیات یحیی* (۴ ج) تهران ۱۳۳۶؛ فریدون آدمیت، *فکر آزادی و مقدمات نهضت مشروطه ایران*، تهران، ۱۳۴۰؛ باقر مؤمنی، *ایران سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشدهٔ دوران قاجار*، تهران، ۲۵۳۶؛ مهدی ملک‌زاده، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران ۱۳۲۹.

N. Keddie, Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran. New Haren: Yale University Press, 1981. Shaul Bakhash, Iran: Manarchy, Bureaucracy, and Reform under the Qajars,

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد)

رو در رویی برای یک قرن ادامه یافته است. به‌طور کلی جوامع در روند مدرن شدن (نوگرایی) هنجارهای سنتی از جمله معیارهای اخلاقی رفتار و ارزش داوری را از دست می‌دهند و قانون جایگزین اخلاق و ملاک درستی و نادرستی رفتار انسان و مناسبات اجتماعی می‌شود. جامعهٔ ایران طی این قرن پس از انقلاب مشروطیت از مرحلهٔ اول یعنی از دست دادن هنجارهای اخلاقی گذشته است ولی به مرحلهٔ دوم یعنی قانونگرایی نرسیده است. این است که جامعهٔ ایران از نازل بودن سطح اخلاق و بی‌قانونی رنج می‌برد.

طبقات و قشرهای مختلف جامعه در جنبش مشروطیت‌خواهی شرکت کردند که در رأس آنها از سه گروه مشخص تجّار، روحانیان و روشنفکرانی که الگوی پیشرفت غرب را دنبال می‌کردند، می‌توان نام برد. ابتدا بخشی از روحانیان در جنبش مشروطه‌خواهی شرکت کرد. با روشن‌تر شدن ابعاد طرح مدرنیسم و اثرات آن در جامعه، شکافی عمیق میان مدافعان سلطنت مشروطه و اسلام‌گرایان سنتی و محافظه‌کار طرفدار حکومت مشروعه به‌وجود آمد. این دوره با شکست مشروعه‌خواهان خاتمه یافت، ولی مشروطه‌طلبان نیز به اهداف خود نرسیدند.[1]

در عصر نهضت مشروطه کلیهٔ مشکلات تاریخی ایران از جمله مناسبات قبیله‌ای، دین دولتی، نظام زمین‌داری و تمرکز قدرت هم‌چنان باقی بود. از این‌پس عامل نفوذ استعمار نیز به عوامل پیشین اضافه شد. به‌طوری‌که توسعه در ایران تابعی از منافع قدرت‌های صاحب نفوذ در ایران شد.

فرهنگ سیاسی ایران از مناسبات عشیره‌ای و تضاد و غلبهٔ قبایل بر یکدیگر ریشه می‌گرفت. استبداد حکومتی و مناسبات پدرسالارانهٔ ارباب و رعیتی و یا ایلی که تا عصر مشروطه در ایران ادامه داشت، نمی‌توانست با کثرت‌گرایی اروپایی که از ساختاری دیگر برمی‌خاست، یکی باشد. بنابراین فرهنگ این دو جامعه نیز متفاوت بود. تلاش برای

(ادامهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل)

1858-1896. London: Ithaca Press, 1978. Janet Afary, The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911, New York: Columbia University Press, 1996.

۱. برای مقایسهٔ صف‌بندی و ادعاهای مشروطه‌خواهان و مدافعان حکومت مشروعه نک. حسین آبادانیان، *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه*، نشر نی، ۱۳۷۴.

پیوندزدن فرهنگی که ساختار زیربنایی آن بر تقسیم قدرت نهفته بود با جامعه‌ای متمرکز آب در هاون کوبیدن بود. شاه ایرانی بدون گرایش به تغییر ساختاری که نهاد سیاست بر آن می‌چرخید مستبد و خودسر زاده می‌شد. از شاه مستبد نمی‌توان توقع داشت که قدرت خود را مشروط کند. انقلاب مشروطه، تحولی سیاسی بود که به‌دلیل عدم خواست آن برای دگرگونی ساختاری جامعه به اهداف سیاسی خود نیز نرسید. جامعه از نظر ساختار اقتصادی هنوز به‌طور وسیع کشاورزی بود و تحول انقلابی برخلاف اروپا نه به اقتصاد صنعتی بلکه به سرمایه‌داری تجارتی منتهی می‌شد. ادامهٔ عقب‌ماندگی در دوران معاصر در ایران به‌دلیل عدم توانایی ساختاری جامعه برای گذار از سرمایه‌داری تجارتی و اقتصاد کشاورزی به سرمایه‌داری صنعتی، که از ضروریات توسعه به‌شمار می‌رود، این روال اگرچه از دههٔ ۵۰ می‌رفت که با رشد سرمایه‌داری صنعتی وارداتی تغییر یابد، ولی انقلاب ۱۳۵۷ آن را پس زد و محور اقتصاد به‌طور بارزی به سرمایه‌داری تجارتی (بازاری) برگشت.

یکی دیگر از دلایل شکست مدرنیسم در جنبش مشروطهٔ ایران تضادی بود که این تحول با فرهنگ سنتی ـ مذهبی و تفکر مطلق‌گرای جامعهٔ ایران داشت. اندیشمندان مدرنیسم در ایران با این قدرت مطلق‌گرا و رهبران مذهبی سنتی با خصوصیات مشابه که از نفوذ بالا در میان توده‌ها برخوردار بودند، مواجه شدند. جنگ علیه نظام زمین‌داری و سیستم غالب در ایران عمدتاً با همین تفکر انجام می‌شد. مدرنیسم در بهترین حالت در ایران چهرهٔ مذهبی و مطلق‌گرا به‌خود گرفت، به‌طوری‌که درست برخلاف غرب، نهاد اصلی از تحول مدرنیسم در ایران یعنی مجلس تقریباً یک‌پارچه از روحانیان، تجار و خوانین تشکیل می‌شد. این گروه‌ها نمایندگان مردم در آن دوره بودند. تفکر بسیاری از روحانیان بیش از آنکه با مدرنیسم و از جمله حکومت پارلمانی سازش داشته باشد، علیه آن بود. تفکر فتوایی ـ دینی خواستار ادارهٔ نهادی (یعنی مجلس) بود که در سرشتش ضد مناسبات فتوایی است. بسیاری از روحانیان نه ضد استبداد بودند و نه ضد استعمار.[1] آنها از تحولات جدید بیشتر احساس خطر می‌کردند. مدرنیسم در غرب، به‌گونهٔ رستارگرا و در اساس

۱. نک. گفتگو با مهندس مهدی بازرگان، در *نوگرایی دینی: نقد و بررسی جنبش اسلامی معاصر*، حسن یوسفی اشکوری، قصیده، ۱۳۷۷.

مخالف با مداخلهٔ مذهب و کلیسا در تعیین ارزش‌های حقوقی جامعه شکل گرفت. در حالی‌که در ایران درست برعکس شد. روحانیت در قالب شکل حکومتی جدید، یعنی مشروطهٔ سلطنتی، قدرت سیاسی خود را حفظ کرد و نهاد دین برخلاف غرب نه‌تنها از حکومت جدا نشد، بلکه به‌طور قانونی در آن ادغام گردید. «از این‌رو، در اصل دوم متمم قانون اساسی تصریح شد که ۵ نفر از علما با تأیید مجلس، نظارت بر قوانین داشته باشند.»[1] قوانین عرفی وضع‌شده در چنین مجلسی شکل و محتوای شرعی داشت. این هنوز بخش «مترقی» روحانیت «اصلاح‌طلب» و «مخالف استبداد» بود. طرح دیگر روحانیت، حکومت مشروعه در مقابل مشروطه بود. این بخش برخوردی علنی و خصمانه با مدرنیسم و مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خود داشت. مشروعه‌خواهی در قالب دفاع از حکومت استبدادی محمدعلی شاه و با پشتوانهٔ تزار روس تلاش کرد که از تغییر به‌سوی مدرنیسم جلوگیری کند. اگرچه در آن مقطع زمانی موفق نشد، ولی اهداف مشروطیت را نیز با شکست مواجه ساخت.

با روی کارآمدن رضاشاه و شکل‌گیری نهاد دولت ـ ملت نوعی سرمایه‌داری نیز در کنار مناسبات فئودالی رشد کرد،[2] ولی در روند این رشد و به‌خصوص پس از سقوط رضاشاه مدافعان سیستم سرمایه‌داری نیز کم‌کم به دو گروه کاملاً مجزا و متخاصم سرمایه‌داری ملی (داخلی) و سرمایه‌داری وابسته به غرب تقسیم شدند.[3] این جدایی در دوران نهضت ملی به اوج خود رسید. دکتر مصدق نمایندهٔ گروه اول و دربار شاه ضمن حفظ مناسبات با منافع فئودال‌ها نمایندهٔ گروه دوم بود. با کودتای ۲۸ مرداد ۳۲، این کشمکش با شکست ملی‌گرایان پایان یافت. این کودتا امکانات بیشتری به آمریکا در ایران داد. انگلستان حامی فئودال‌ها و سیستم زمین‌داری و آمریکا حامی سرمایه‌داران نوپا و مدافع غرب در ایران

۱. منصوره اتحادیه (نظام مافی)، «نخستین دهه انقلاب مشروطه ایران (۱۳۲۴ـ۱۳۳۴ق)»، *ایران‌نامه*، سال ۱۵، شمارهٔ ۳، ۱۳۷۲، ص ۳۹۱.

۲. پدیدهٔ دولت ملی از زمان صفوی به‌وجود آمد، ولی وجود قبایل مانع از رشد آن شد. نک.
Richard Cottam, Nationalism in Iran, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964/79.

۳. نفوذ غرب در ایران به‌ویژه در عصر قاجار بالا گرفت. ابتدا فرانسویان و سپس روس‌ها و انگلیسی‌ها جایگاهی برای منافع خود در سیستم سیاسی ایران به‌وجود آوردند که مانع تحول جامعه شد.

بود.[1] در این مقابله سرانجام نیروهای طرفدار آمریکا پیروز شدند. شاه نیز در آغاز دهۀ چهل به‌همین گروه پیوست.

«فئودالیسم» در ایران سرانجام در فرایند اصلاحات موسوم به «انقلاب سفید» و اصلاحات ضد انگیزه‌ای، یعنی خنثی کردن انگیزه‌های مبارزه علیه رژیم، از بالا و با مداخلۀ ایالات متحدۀ آمریکا به‌نفع سرمایه‌داری وابسته کنار زده شد. مذهبی‌های سنتی نیز مخالف این اصلاحات بودند. نیروهای مخالف غیرمذهبی یا رستارگرا (سکولار) ضمن تأیید ضمنی اصلاحات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی به مخالفت خود علیه دیکتاتوری شاه ادامه دادند. آخرین تلاش‌های جبههٔ ملی دوم در سال‌های ۴۲-۳۹ نیز به‌جایی نرسید. از این‌پس جامعه بیشتر از لحاظ فرهنگی و اقتصادی دو قطبی شد. این شکاف با اجرای طرح نوگرایی یا مدرن کردن یا غربی‌گردانی (Westernization) ایران (نه مدرنیسم) همراه با انقلاب سفید به ابتکار دولت آمریکا در ایران، به اوج خود رسید، زیرا این طرح شکاف عمیقی در بخش اقتصاد و فرهنگ جامعه به‌وجود آورد. بخش بزرگی از درآمد نفت پس از ۱۹۷۳ صرف خرید تسلیحات نظامی شد. حتی اصلاحات ارضی که می‌توانست اقتصاد ایران را نوسازی کند، علی‌رغم درآمد نفت، بدون پشتوانهٔ صنعتی و مالی باقی ماند و سیستم سیاسی ترجیح داد که نزدیک به ۱۰ تا ۲۰ درصد از نیازمندی‌های کشاورزی را نیز وارد کند. در نتیجه اصلاحات ارضی ناموفق ماند. ورشکستگی عملی کشاورزی و رشد «سرمایه‌داری وابسته» موج بزرگی از مهاجرت روستاییان به شهرها را باعث شد. این مهاجران که شهرها را روستازده کردند، نهایتاً به نیروهای انقلاب علیه نظام شاه بدل شدند.[2]

در جریان دو قطبی شدن اقتصادی و فرهنگی جامعه و تداوم دیکتاتوری سیاسی، بخش

۱. *گذشته، چراغ راه آینده است* (مؤلف ناشناخته)، نشر از جامی (جبههٔ آزادی‌بخش مردم ایران)، فروردین ۱۳۵۵؛ هم‌چنین بیژن جزنی، *تاریخ سرمایهٔ ایران*، بدون ناشر، ۱۳۵۳.

۲. برای اطلاع بیشتر نک. کاظم علمداری، تز دکتری

Kazem Alamdari, **The Socioeconomic Effects of The Land Reform in Iran** (1961-1981) Ph.D. Dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign, Chapters 8 and 9, 1982.

کوچکی از جامعه با نوگرایی همراه شد،[1] ولی بخش بزرگی از آن سنتی باقی ماند. شکاف فرهنگی، پس‌افتادگی فرهنگی (cultural lag)[2] را به‌وجود آورد و منجر به بحران هویت فرهنگی جامعه شد. از این‌پس تنها تضاد اسلام‌گرایان سنتی نبود که با سلطنت در تعارض قرار گرفت، بلکه بخش عظیمی از جامعه که هنوز و هم‌چنان حامل فرهنگ سنتی جامعه بود، در مقابل فرهنگ غرب‌زدهٔ نوگرایی قرار گرفت. این بخش از جامعه، که سهمی از نوگرایی نمی‌برد، دچار بحران هویت شده به مقاومت و مقابله با عامل آن، یعنی رژیم شاه پرداخت. تنها بخش کوچکی از جامعه از مزایای نوگرایی یا نوگردانی غربی ایران بهره می‌برد. همین تقابل منافع زمینه‌های عینی انقلاب ضد سلطنت را فراهم آورد. در تحولات دوران انقلاب روحانیت سنتی توانست رهبری این مقابله را به‌دست آورد. جامعه که هنوز با فرهنگ و مزایای مدرنیسم، از جمله دمکراسی و عواقب حکومتی سنت‌گرا آشنا نشده بود، سنت‌گرایی داخلی را بر مدرنیسم خارجی ترجیح داد. حتی جریان چپ نیز از این اندیشه به‌دور نماند و خود عملاً حامل آن شد. چپ و در رأس آن حزب تودهٔ ایران در تمام دوران مبارزاتش به‌دنبال یک دشمن یعنی امپریالیسم و نمایندهٔ آن در ایران بود؛ و همه چیز را فدای این بدفهمی خود کرد. دنباله‌روی از تز «تضاد دو کمپ» یعنی مقابله منافع کمپ سوسیالیسم با کمپ امپریالیسم و دفاع از سیاست‌های دولت شوروی به‌عنوان دفاع از سوسیالیسم پیش از آنکه به منافع ملی ایران بیاندیشد، به منافع روس‌ها توجه داشت.

آنتونی هال (Anthony Hall) دربارهٔ دستمایهٔ تحولاتی که تقریباً صورتی عام در جوامع در حال انتقال از سیستم ماقبل سرمایه‌داری به سرمایه‌داری داشته است، معتقد است که این تحول انتقالی از کلانیالیسم پاتریمونیال اقتصاد کشاورزی به کلانیتالیسم بازدارنده (repressive)، در اثر گسترش مدرنیته بوده است. او اضافه می‌کند که کلانیالیسم بازدارنده

۱. دربارهٔ مدرنیسم اسلامی نک.

Houshange Chehabi, Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini, Ithaca, NY. Cornel University Press, 1990.

۲. واژه پس‌افتادگی فرهنگی (Cultural Lag) را از William Ogburn، جامعه‌شناس آمریکایی اقتباس کرده‌ام. برای مطالعه کوتاهی درباره پس‌افتادگی فرهنگی نک. امیرحسین آریانپور، *زمینه جامعه‌شناسی*، شرکت کتاب‌های جیبی، ج ۷، ۱۳۵۴.

پاسخ خشنی در مقابل تجاوز مدرنیته بر مشروعیت حاکمیت زمین‌داران و مقاومت آنها در برابر پاک‌سازی ساختار طبقاتی سنتی روستاها و سیستم ارزشی آن در مقابل فشار فرهنگی، سیاسی و بازار آزاد بود.[1]

در تمام دوران هفتادسالهٔ پس از جنبش مشروطه، سه نیروی مدافع سوسیالیسم، اسلام‌گرا و ملی‌گرا در رقابت، تضاد و همکاری با یکدیگر در تلاش برای پس زدن یا حذف نیروی غالب سلطنتی، مدافع سرمایه‌داری غرب بودند. سرانجام در انقلاب بهمن ۵۷ این هدف با سقوط رژیم سلطنتی حاصل شد. سه طیف وسیع از سه نیروی اسلام‌گرا، ملی‌گرا و سوسیالیست در عرصهٔ نبرد علیه سلطنت شرکت داشتند، ولی به‌دنبال سقوط آن، مدافعان نظام سوسیالیستی و ملی‌گرایان که به اهداف خود دست نیافته و درصدد اصلاح یا ادامهٔ انقلاب بودند، به‌دست حکومت‌گران اسلامی به‌شدت و با خشونت تمام سرکوب شدند. غلبهٔ طیف اسلام‌گرا نه تنها شکستی برای نظام سلطنتی بود، بلکه برای کلیت تلاش تجدّدخواهی که هیچ‌گاه در ایران شکل نگرفته بود، شکست بزرگی محسوب می‌شد. تجددخواهی در ایران توسط طالبان آن، یعنی طیف سرمایه‌داری (داخلی و وابسته) و هم طیف چالش‌گران سوسیالیستی به انحراف کشیده شد، و نیروی اسلام‌گرای سنتی پس از مشروطیت و آگاهی از کم و کیف آن، از همان آغاز مخالف آن گردید.

شکل‌گیری جمهوری اسلامی، شکست کامل طرح مدرنیسم و غلبهٔ فرهنگ و ارزش‌های پیشامدرن بوده است. در ناکام ماندن مدرنیسم در ایران سهم نیروهای مدافع سوسیالیسم، کمتر از نیروهای غرب‌گرا نبود، زیرا اصلی‌ترین نیروی چپ، یعنی حزب تودهٔ ایران مدرنیسم را سهواً با منافع امپریالیسم غرب یکسان دانسته و از سوی دیگر سوسیالیسم را با منافع ملی‌گرایانهٔ روس‌ها برابر کرده بود. جزم‌گرایی حاصل از این

۱. نک.
Anthony Hall. Patron - Client Relations: Concepts and Terms in Steffen W. Schmidt and et al. Friends, Followers, and Factions, Universtiy of California Press, 1977. pp. 510-512.

دربارهٔ نظریه و عملکرد سیستم کلانتیالیستی یا حامی‌پروری نک. کاظم علمداری، *ایران فردا*، شمارهٔ ۴۴، سال ۱۳۷۷، یا «قدرت در دست کیست؟ گذار از پوپولیسم به کلانتیالیسم»، *فصلنامهٔ مهرگان*، سال ۶، شمارهٔ ۳، پائیز ۱۳۷۶، صص ۹۴-۸۳.

کژاندیشی که تمام فرهنگ چپ ایران حتی مخالفان حزب توده را در برگرفته بود، بدانجا انجامید که اصیل‌ترین نیروهای جامعه، بی‌آنکه خود بدانند به دامی افتادند که بیش از نیم قرن خود را از تجربهٔ مدرنیسم محروم ساختند.[1] ریشهٔ این کژاندیشی اتحاد جماهیر شوروی و نظریه‌پرداز آن لنین بود. (این مبحث در جلد سوم این کتاب تشریح شده است).

گرایش امروز چپ به دمکراسی، نه دیکتاتوری پرولتاریا به شناخت مدرنیسم و ضرورت آن برای تحول اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نزدیک‌تر شده است. اگرچه کسانی نیز هم‌چنان دربند جزمیّت و قالب‌های گذشته گرفتارند. نه‌تنها چپ، بلکه گروه‌هایی از طیف اسلام‌گرایان نیز پس از تجربهٔ تلخ سلطهٔ مطلق سنت‌گرایان دینی، به این نیاز واقف شده‌اند و به جمع اسلام‌گرایان اصلاح‌طلب پیوسته‌اند، که از میان این گروه، نوگرایی اسلامی در حال شکل گرفتن است. نوگرایی اسلامی وجه نوینی از قرائت دینی است که با احیاگری و اصلاح‌گری دینی متفاوت است.[2]

مدرنیسم دستاورد جامعهٔ بشری و متعلق به همگان است. پیشرفت و توسعه در جوامع غربی حاصل مدرنیسم است. کشورهای در حال توسعه ازجمله ایران نیز نمی‌توانند خود را بی‌نیاز از این تجربه بدانند. مسئلهٔ عقب‌ماندگی در ایران بدون وارد کردن ارزش‌های مدرنیسم در جامعهٔ ایران و انطباق آن با نیازهای عصر جهانی کردن ممکن نیست. تجربهٔ توسعهٔ غرب هم‌چنان باید در طرح توسعهٔ ایران به‌کار گرفته شود. با این تفاوت که توسعهٔ ملی را باید در بطن توسعهٔ جهانی جستجو کرد. توسعهٔ ملی مستقل از توسعهٔ جهانی امکان‌پذیر نیست.

نتیجه‌گیری

این کتاب بر آن بود تا دلایل عقب‌ماندگی ایران و عوامل پیشرفت غرب را توضیح دهد. در

۱. برای مطالعهٔ نظرات چند نویسندهٔ ایران دربارهٔ مدرنیت در ایران. نک. داریوش آشوری، *ما و مدرنیست*، مؤسسهٔ فرهنگی، فصل آخر، گزیدهٔ گفتگو با ماهنامهٔ *کلک* در اسفندماه ۱۳۷۱، مندرج در کلک، شمارهٔ ۳۷، فروردین ۱۳۷۲، چاپ کتاب ۱۳۷۷؛ هم‌چنین برای مطالعهٔ کوتاه و فشرده دربارهٔ ویژگی‌های تاریخی و تحلیلی مدرنسم نک.
Piotr Sztompka, **The Sociology of Social Change**, Blackwell, Oxford, UK, 1994, PP. 69-85.

۲. دربارهٔ این تفاوت و معرفی چهره‌های شاخص آن در ایران نک. کاظم علمداری، *توسعه و دین*، زیر چاپ.

زیر مهم‌ترین دلایل و عوامل مرور خواهند شد.

ایران پیش از حملهٔ اعراب به تمدن پیشرفته‌تری نسبت به اقوام دیگر دست یافته بود علت آن هر چه بود، نمی‌توانست نژادی باشد. بنابراین بحث نژاد برتر زمینهٔ علمی ندارد، زیرا اگر دلیل نژادی داشت، دیگر نه سرزنشی و نه راه‌حلی برای وضع کنونی باقی می‌ماند. اصولاً انسان‌ها از یک نژاد واحدند و بقیهٔ تفاوت‌ها فرهنگی است که در بستر وضعیت اقلیمی متفاوت (تغذیه، سرما و گرمای هوا و...) شکل گرفته است. در عصر جدایی این تمدن‌ها این تفاوت زیاد بود، ولی امروز در عصر جهانی‌شدن فرهنگ‌ها و توسعهٔ تکنولوژی این تفاوت‌ها کم‌کم رنگ می‌بازد.

شیوهٔ معیشت و امرار معاش در ایران مانند هر جامعهٔ دیگر تابعی از وضعیت اقلیمی بوده است. ایران یکی از مناطق خشک است که در عین‌حال وجود چند فلات حاصل‌خیز آن را از جوامع سخت صحرانشین متمایز می‌کند، ولی به‌هرحال وضعیت خشک جغرافیای ایران عامل مهمی در شکل‌دهی مناسبات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بوده است، که نزدیکی‌هایی با سایر مناطق در شرق داشته است.

کمبود آب در ایران عامل مهمی در مناسبات تولیدی و سیاست حاکم بر آن بوده است. این سیستم به‌مراتب به‌شیوهٔ تولید آسیایی نزدیک‌تر است تا فئودالیسم اروپایی. «روحیهٔ شرقی» ایرانیان در برابر «روحیهٔ غربی» پدیدهٔ فرهنگی منبعث از شیوهٔ معیشتی آنهاست. اگر بخواهیم نگاهی کاربردگرایانه به این مسئله بکنیم، باید اذعان داریم که این روحیه که شامل مجموعه‌ای از خصایل فردی و جمعی است، مکمل وضعیتی است که زندگی در آن اقلیم را عملی‌تر می‌سازد. این روحیه کارکردی بوده و وارداتی نیست. با همین معیار روحیهٔ کنونی غربی یا فرهنگ غرب محصول متفاوتی از رشد مناسبات پیشرفتهٔ سرمایه‌داری صنعتی است، یعنی با رشد چنین مناسباتی در جوامع دیگر، روحیهٔ مشابهی به‌وجود می‌آید. به‌هرحال آنچه مهم است، این‌که این روحیهٔ شرقی و غربی نژادی نیست، بنابراین تغییرپذیر است.

کمبود آب دشواری بزرگ شرق برای تولید بود. سازمان تأمین آب قدرت متمرکز حکومتی را می‌طلبد. دین به‌عنوان نهاد دیگر قدرت و کنترل‌کنندهٔ ذهنیت و ارزش‌های

جامعه در خدمت این قدرت قرار گرفت. اتحاد دین و دولت مانع اصلی رشد آزادانهٔ خلاقیت‌های انسانی شد.

از میان عوامل درگیر در تفاوت شرق و غرب، عامل تصادف را نمی‌توان حذف کرد. تصادف هم در روند زندگی فردی و هم در روند حرکت یک جامعه نقش دارد. طبیعت غنی‌تر غرب در دورهٔ مشخصی از تحول به‌سوی توسعهٔ مدرن به غربیان بسیار کمک کرد.

نقش حملات قبایل همسایه به ایران در بازداری تکامل جامعه بسیار مهم بوده است. شکی نیست که بعضی از این حملات تمدن ایران را چند قرن به عقب برگرداند. اگر این نتیجه را در مناسبات پیچیدهٔ اجتماعی درونی و بیرونی بگنجانیم، اثرات آن چند برابر می‌شود. ولی بهرحال عامل عقب‌ماندگی ایران حملات اقوام مهاجم نبوده است.

حملهٔ اعراب به ایران را نباید به‌عنوان پدیده‌ای یک‌جانبه و ایستا نگریست. پیدایش اسلام در ایران مسلماً تغییری اساسی در روند رشد تمدن ایران به‌وجود آورد. حملهٔ قبایل به یکدیگر پدیدهٔ تازه‌ای نبود. آنچه این حمله را از سایر تهاجمات متمایز می‌کند، ایدئولوژیک بودن آن است. آنچه اسلام با خود آورد تنها تمدن عقب‌مانده‌تر اعراب نبود، اسلام پلی شد تا چند تمدن بزرگ آن عصر را با یکدیگر پیوند دهد. حاصل این روابط تمدن اسلامی را به‌وجود آورد که نقش ایران در آن اندک نبود. کسی نمی‌تواند ادعا کند که اگر اسلام به ایران نیامده بود و ادیان بومی به غلبهٔ خود ادامه می‌دادند، به‌طور قطع وضع روند تکامل تمدن ایرانی چنان بود که امروز در اروپاست، زیرا بسیاری دیگر از تمدن‌های باستان که اسلامی هم نبودند عقب ماندند. از بیست و چند تمدن بزرگ باستان، که آرنولد توین‌بی از آنها نام می‌برد، هیچیک در تمدن جدید تداوم نیافته‌اند و جزء پیشرفته‌ترین تمدن‌های جهان نیستند. حتی از تمدنی چون مایا در قارهٔ آمریکا تنها اثراتی ناچیز به‌جای مانده است.

حملهٔ اعراب به ایران ابتدا با انگیزه‌های متفاوت انجام گرفت، ولی دین توجیه‌گر این انگیزه بود. تاریخ نشان داده است که ترکیب دین و دولت می‌تواند به قدرت مخربی برای توسعهٔ جامعه بدل شود. ادغام دین و دولت پیش از اسلام در ایران وجود داشت. با پیدایش تمدن اسلامی دو جریان فکری، فلسفی و عقیدتی معتزله و اشاعره در برابر هم قرار گرفتند که سرانجام جریان خردگرای معتزله به‌دست حکومت عباسیان و میشران جزم‌اندیش دینی

سرکوب شد. شواهد نشان می‌دهد که ادامهٔ تفکر فلسفی و انتقادی معتزله اگر ممکن بود، ایران را به توسعهٔ مشابه غرب نمی‌رساند، زیرا نقش عامل ذهنی در ارتباط با مناسبات اقتصادی ـ اجتماعی معنای تعیین‌کننده می‌یابد. ذهنیت توسعه‌گر می‌تواند در خدمت ساختار توسعه‌پذیر قرار بگیرد و رشد آن را دوچندان کند.

اسلام، مسیحیت و یهودیت سه دین سامی در سه شرایط متفاوت پرورش یافته‌اند و بیانگر روحیات مردمان مناطق مختلف‌اند. آنچه امروز در تفاوت این ادیان دیده می‌شود نتیجهٔ ترکیب اصول آنها (کلیات جهان‌بینی دینی) با ویژگی‌های فرهنگ‌های مختلف شرق و غرب است. خشونت مسیحیت علیه جوامع غیرمسیحی در طول تاریخ و جهانگشایی آن کمتر از اسلام نبوده است. آنچه امروز مسیحیت را مذهبی متفاوت کرده است، جز ویژگی رهبانی آن، اثرات رشد سرمایه‌داری، فلسفهٔ عقلی و رستارگرایی (سکولاریسم) است. خشونت باقی‌مانده در جوامع اسلامی عمدتاً ناشی از این است که این جوامع هنوز توسعهٔ اقتصادی، سیاسی و اجتماعی نیافته‌اند. خشونت دولتی در کشورهای اسلامی پیش از آنکه اسلامی باشد ناشی از عقب‌ماندگی و عدم توسعهٔ این جوامع است. اسلام کنونی دین جوامع عقب‌مانده است، نه جوامع عقب‌مانده حاصل دین اسلام. بی‌آنکه بخواهم اثرات متقابل دین و عقب‌ماندگی را انکار کنم، معتقدم که اصل تغییر را باید در تحول تولیدی جامعه دید. پس از ورود اعراب و اسلام به ایران و پیوند چند تمدن با یکدیگر، جامعهٔ ایرانی باز در دوره‌هایی از رونق و درخشانی ویژه‌ای برخوردار شد، ولی مشکلات ناشی از استبداد دینی ـ دولتی و وخامت اوضاع کشاورزی و سرانجام سلطه مغول‌ها این روند را به‌افول کشاند. درگیری‌های خونین داخلی در ایران طی قرون متمادی همه مذهبی نبودند، ولی مذهب و فرقه‌گرایی دینی ابزار بسیج عمومی بود.

پیش از پیدایش تمدن معاصر غرب، یعنی حدود چهارقرن پیش، غرب هنوز از شرق پیشرفته‌تر نبود. عوامل این دگرگونی را باید عمدتاً در همین مقطع تاریخی جستجو کرد، نه در قرون باستان، زیرا تمدن قدیم روم و یونان نیز همانند ایران با هجوم قبایل دیگر و تغییر شرایط از بین رفتند. آنچه باعث رونق تمدن اروپایی در سده‌های اخیر، با تأخیری هزار ساله شد را نمی‌توان دقیقاً در چارچوب تمدن باستان جستجو کرد، زیرا آثار مادی این تمدن از

بین رفته بود. ثانیاً، سطح رشد جامعه و تفاوت آن با قرن هفدهم میلادی قابل قیاس نبود. ثالثاً، اثرات فلسفی و فکری تمدن یونان باستان به‌طور مساوی در اختیار همگان، از جمله ایرانیان قرار داشت. پرسش این است که چرا غرب از قرن هفدهم به بعد توانست از آن بهره گیرد و شرق نتوانست. با گسترش فرهنگ و تمدن مدرنیسم به نقاط جهان در قرن ۱۹ و ۲۰ باز شرقیان نتوانستند از این فکر و فلسفهٔ عقلی به‌طور مساوی استفاده کنند. باید پاسخ این پرسش را بیشتر در سیستم فئودالی اروپا جستجو کرد که زمینهٔ زایش و تحول سرمایه‌داری را در خود داشت و سیستم‌های تولیدی مشرق زمین از آن برخوردار نبودند. باید توجه داشت که یونان بزرگ‌ترین مرکز تمدن باستان خود از کشورهای پیشتاز در تمدن معاصر نبوده است و امروز نیز یکی از عقب‌مانده‌ترین کشورهای دنیای غرب است و از آخرین کشورهایی بود که در دههٔ هفتاد میلادی از مصائب دیکتاتوری نظامی رهایی یافت. پرسش این است که چرا یونان، سرزمین فلسفهٔ عقلی و دمکراسی کهن نتوانست پیش‌قراولی خود را حفظ کند و قبایل مهاجم اروپایی به این تمدن، مانند ژرمن‌ها، انگلوساکسون‌ها و فرانک‌ها از آن پیشی گرفتند؟ راز این دوگانگی را باید در پیدایش و رشد سرمایه‌داری در بخش غربی اروپا دید.

با رشد تمدن معاصر غرب و پیشی گرفتن آن از شرق، پدیدهٔ استعمار ظهور کرد که تفاوت کنونی غرب و شرق را نمی‌توان بدون افزودن این عامل توضیح داد. نقش استعمار در همهٔ مناطق جهان یکسان نبود، ولی نفوذ استعمار را تنها دلیل عقب‌ماندگی ایران دانستن، امری خلاف واقع است.

دلایل رشد و عدم رشد تمدن‌ها را نمی‌توان ثابت و پایدار شمرد. اگر روزگاری کم‌آبی عامل تعیین‌کننده‌ای در ساخت سیستم متمرکز سیاسی و استبداد شرقی بود، این مانع امروز با رشد تکنولوژی دیگر تعیین‌کننده نیست. آنچه امروز ایران را عقب نگاه‌داشته است نه عوامل اقلیمی، بلکه عوامل اقتصادی، سیاسی، اجتماعی فرهنگی و دینی است. باید به‌رفع، تعدیل و یا اصلاح مشکلاتی پرداخت که در بطن این نهادها نقش بازدارنده ایفا می‌کنند.

تداوم سیستم استبداد شرقی در دیکتاتوری‌ها، خودکامگی‌ها و انحصارگری‌های عصر

کنونی پدیده‌ای تاریخی شده است که به حوزهٔ سیاست محدود نمی‌شود. اینکه چرا ایران با فرو ریختن یک دیکتاتوری در دیکتاتوری دیگری گرفتار می‌شود، پدیده‌ای چند بُعدی است که در تمام نهادهای جامعه جریان دارد، ولی مهم‌تر از همه وحدت اقتصاد و سیاست و سلطه بورژوازی تجاری است که از ویژگی‌های برجسته و باقی‌مانده از شیوهٔ تولید آسیایی است. دین را نیز باید بر این وحدت اضافه کرد. ادغام این سه نهاد در یکدیگر مانع از پیدایش اصل مهم رشد یعنی رقابت است. در کنار استقلال این سه نهاد، رقابت در عرصهٔ اقتصاد، سیاست و دین ضرورت توسعه است. برای رفع دیکتاتوری سیاسی توسعهٔ اقتصادی و برای توسعهٔ اقتصادی، توسعهٔ اجتماعی و برای توسعهٔ اجتماعی، توسعهٔ سیاسی ضروری است. جدایی اجتماعی این نهادها از یکدیگر و انتگراسیون سیستمی (یک‌پارچگی جامعه) لازم است. ارتباط این وجوه و چگونگی یک‌پارچگی جامعه در بخش توسعهٔ اقتصادی جلد دوم توضیح داده می‌شود.

در این جلد از کتاب بر آن بودم تا دلایل عقب‌ماندگی ایران را شناسایی کنم. هدف این شناسایی فراهم آوردن راه‌کارهایی برای توسعهٔ جامعه است. چگونگی توسعهٔ ایران، اگر توفیقی حاصل شود، در جلدهای بعدی این نوشته تشریح خواهد شد. جلد دوم پیرامون توسعهٔ اقتصادی، جلد سوم توسعهٔ سیاسی و جلد چهارم دربارهٔ توسعهٔ اجتماعی سخن خواهد گفت.

منابع و مآخذ

توضیح:

به منظور آسان نمودن مراجعه، منابع مورد استفاده در زیرنویس صفحات مربوطه آمده است. در عین حال برای رعایت قاعدهٔ نگارش و امکان مراجعه مستقل، کلیه منابع به ترتیب حروف الفبا در این صفحات، جداگانه تنظیم شده است.

آ

آبادیان، حسین، ***مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه به انضمام رسائل علمای موافق و مخالف مشروطه***، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴.

آبای، بدری، ***نگاهی به گوشه‌هایی از تاریخ ایران***، ویرایش محمود گودرزی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۷۷.

آبراهامیان، یرواند، «احمد کسروی: ناسیونالیست مدافع یکپارچگی ایران»، برگردان: عسگر آذری، ***کنکاش***، دفتر ۲ و ۳، ۱۳۶۷.

آدمیت، فریدون، ***فکر آزادی و مقدمات نهضت مشروطهٔ ایران***، تهران، ۱۳۴۰.

آدمیت، فریدون، ***اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی***، نوید، ۱۹۹۲.

آدمیت، فریدون، ***اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده***، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹.

آدمیت، فریدون، ***تاریخ فکر از سومر تا یونان و روم***، روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۴.

آذرپی، گیتی، «ایران و جاده ابریشم: هنر و تجارت در مسیر شاهراه‌های آسیا»، ***ایران‌نامه***، سال چهارم، شمارهٔ ۲، ۱۳۷۵.

آرونووا، م. رو ک.ز.، اشرفیان، ***دولت نادرشاه افشار***، (طرح کلی روابط اجتماعی ایران در دهه‌های چهارم و پنجم قرن هیجدهم میلادی)، ترجمهٔ حمید مؤمنی، انتشارات مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.

آریان‌پور، امیرحسین، ***زمینهٔ جامعه‌شناسی*** کتاب‌های جیبی، چاپ هفتم، ۱۳۵۴.

آشتیانی، جلال‌الدین، ***تجزیه و تحلیل افکار زرتشت مزدیسنا و حکومت***، آلمان، ۱۳۶۳.

آشتیانی، علی، «جامعه‌شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر»، ***کنکاش***، دفتر ۲ و ۳، ۱۳۶۷.

آشوری، داریوش، ***ما و مدرنیت***، مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.

آقاخان کرمانی، میرزا، ***نامه‌های تبعید***، به کوشش هماناطق و محمدفیروز، آلمان، انتشارات حافظ، ۱۳۶۵.

آمبیورنسون، رونّی، «آسیا در چشم و دل اروپایی: بررسی نظریه‌پردازان اروپایی در مورد اروپا از دیدگاه تاریخ علوم و عقاید»، ترجمهٔ سیدمحمدفضل هاشمی، ***نامهٔ فرهنگ***، سال ششم، شمارهٔ دوم، تهران، ۱۳۷۵.

الف

ابن‌خلدون، عبدالرحمن‌بن، ***مقدمه ابن‌خلدون***، در دو جلد، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (جلد اول) چاپ چهارم، ۱۳۶۲ و جلد دوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ چهارم، ۱۳۵۹.

ابوالمعالی، نصرالله منشی، ***کلیله و دمنه***، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۶۲.

اتحادیه، منصوره، (نظام مافی)، «نخستین دهه انقلاب مشروطه ایران (۱۳۲۴-۱۳۳۴ ق)»، ***ایران‌نامه***، سال ۱۵، شمارهٔ ۳، ۱۳۷۲.

احمدی، حمید، ***قومیت و قوم‌گرایی در ایران: از افسانه تا واقعیت***، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.

استالین، جوزف، ***ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی***، سازمان مارکسیستی لنینیستی توفان، شمارهٔ ۸، آذر ۱۳۴۸.

اسلامی ندوشن، محمدعلی، «پارسی: خاستگاه نخستین امپراتوری جهان»، ***اطلاعات***، آذر ۷۵، برگرفته از پیک ***خبری ایرانیان***، سال هفتم، شمارهٔ ۷۵، آوریل ۱۹۹۹، (فروردین ۷۸).

اشپولر، برتولد، ***تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی***، ج. ۱، ترجمهٔ جواد فلاطوری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۴۹.

اشپولر، برتولد، ***تاریخ مغول در ایران***، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۶.

اشرف، احمد، ***موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران دوره قاجاریه***، تهران، پیام، (زمینه)، ۱۳۵۹.

اقبال لاهوری، محمد، ***مسیر فلسفه در ایران***، ترجمهٔ دکتر ا. ح. آریان‌پور، مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ای، چاپ سوم، سازمان انتشارات بامداد، ۱۳۵۴.

الفاخوری، حنا الجر، خلیل‌الجر، ***تاریخ فلسفه در جهان اسلامی***، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، جلد دوم، تهران، کتاب‌زمان، چاپ دوم، ۱۳۵۸.

الوندی، مینو، ***دربارهٔ تقسیم محصول براساس عوامل پنجگانهٔ تولید، مسایل ارضی و دهقانی***، (مجموعهٔ کتاب آگاه)، تهران، آگاه، ۱۳۶۱.

اینشتاین، ویلیام و ادوین ناگلمان، ***مکاتبات سیاسی معاصر*** (نقد و بررسی کمونیسم، فاشیسم، کاپیتالیسم و سوسیالیسم)، ترجمهٔ حسینعلی نوذری، تهران، نشر گسترده، چاپ دوم، ۱۳۶۹.

انگلس، فردریک، ***وضع طبقهٔ کارگر در انگلستان***، (بدون مترجم) انتشارات کمونیسم، بدون تاریخ چاپ، ترجمهٔ چاپ اصلی کتاب ۱۸۴۵ (این کتاب که در دوران رژیم پهلوی ترجمه و چاپ شده است، فاقد شناسنامهٔ کامل کتاب است).

انگلس، فردریک، «سوسیالیسم علمی و سوسیالیسم تخیلی»، ***منتخب آثار***، ۱۹۶۸.

انگلس، فردریک، ***منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت***، ترجمهٔ مسعود احمدزاده، انتشارات سازمان

چریک‌های فدایی خلق ایران، ۱۳۵۴.
انگلس، فریدریش، ***جنگ‌های دهقانی در آلمان***، بدون مترجم، بدون ناشر، ۱۳۵۲.
انگلس، فریدریش، ***نقش قهر در تاریخ***، ترجمهٔ ناصر طهماسبی، انتشارات سیاهکل، ۱۳۵۴.
انگلس، فریدریش، ***مکاتبات مارکس و انگلس در باب ماتریالیسم تاریخی***، انتشارات سازمان وحدت‌کمونیستی، ۱۳۵۸.
اوروُی، دمینیک، ***ابن‌رشد***، ترجمهٔ فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.

ب

بربریان، ساموئل، (موفول ماتوکیان)، «ابوریحان بیرونی، خوارزمی: دانشمندی با اندیشهٔ سدهٔ بیستمی در یک هزار پیش»، ***مجلهٔ ایران‌شناسی*** سال چهارم، شمارهٔ ۱۰، ۱۳۷۱.
برگر، آ. و همکاران، ***تاریخ جهان باستان***، جلد دوم، «یونان»، ترجمهٔ صادق انصاری، علی‌الله همدانی، محمدباقرمؤمنی، چاپ سوم، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۵۳.
برهیه، امیل، ***تاریخ فلسفه قرون وسطی و دورهٔ تجدد***، ترجمهٔ یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.
بلوخ، مارک، ***جامعه فئودالی***، دو جلد، ترجمهٔ بهزادباشی، تهران، آگاه، ۱۳۶۳.
بهزادی، رقیه، «روابط سیاسی هخامنشیان با کشورهای همجوار شرقی در آسیای مرکزی»، ***مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز***، سال دوم، شمارهٔ ۱، تابستان ۱۳۷۲.
بهزادی، رقیه، ***قوم‌های کهن در آسیای مرکزی و فلات ایران***، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی،۱۳۷۳.
بهنام، جمشید، «علوم اجتماعی، گرایش‌های فکری و مسئله توسعه در ایران ۱۳۵۷-۱۳۳۷»، ***ایران‌نامه***،س ۱۵، ش ۲، بهار ۱۳۷۶.
بیهقی، ابوالفضل محمدبن حسین، ***تاریخ بیهقی***، به اهتمام دکتر غنی و دکتر فیاض، ۱۳۲۴.

پ

پرمون، م. ***ابرمرد، ابرحماسه، بابک خرم‌دین، تحلیلی گزارش‌گونه از نهضت ملی ایرانیان در برابر تازیان***، تهران، جهان کتاب، ۱۳۵۴.
پرهام، باقر، ***با همنگری و یکتانگری*** (مجموعه مقالات)، تهران، آگاه، ۱۳۷۸.
پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، ***اسلام در ایران*** (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)، ترجمهٔ کریم کشاورز،چاپ چهارم، تهران، پیام، ۱۳۵۴.
پلخانف، و. گ.، ***تکامل نظریه مونیستی تاریخ***، ترجمهٔ جلال علوی‌نیا، سعدالله‌علیزاده، بدون‌ناشر، بدون‌تاریخ.

پوریا، پرویز، «موانع توسعه در ایران: عوامل تاریخی»، ***اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی***، خرداد ـ تیر ۱۳۷۱.
پیگولوسکایا، ن.و.، و همکاران، ***تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سدهٔ هیجدهم میلادی***، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، پیام، چاپ پنجم، ۱۳۶۳.
پیران، پرویز، «سه سطح تحلیل واقعه»، ***انتخاب نو: تحلیل‌های جامعه‌شناسانه از واقعه دوم خرداد***، به‌کوشش عبدالعلی رضایی، عباس عبدی، طرح نو، ۱۳۷۷.
پیمان، حبیب‌الله، «دربارهٔ استبداد ایرانی»،***کتاب توسعه***،به‌کوشش جوادموسوی‌خوزستانی، شمارهٔ ۱۰، ۱۳۷۴.

ت

تابنده گنابادی، سلطان‌حسین، ***فلسفه فلوطین، رئیس افلاطونیان اخیر***، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۷.
تفضلی، احمد، ***تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام***، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۴.
تفضلی، احمد، «کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، ***یکی قطره باران، جشن‌نامه استاد زریاب خوئی***، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰.
تکمیل همایون، ناصر، «ابن‌خلدون و دانش‌های زمان»، ***نامهٔ فرهنگ***، سال سوم، شمارهٔ چهارم، زمستان۱۳۷۲.
تیوا، م، «تقابل شرق و غرب و پندار روشنفکر ایرانی»، ***کنکاش***، دفتر ۲ و ۳.

ج

جزنی، بیژن، ***تاریخ سی ساله ایران***، بدون ناشر، ۱۳۵۷.
جزنی، بیژن، ***دفترهای ۱۹ بهمن تئوریک***، ۱۳۵۳.
جزنی، بیژن، ***سرمایه‌داری و انقلاب در ایران***، (۱۳۵۸).
جعفریان، رسول، ***مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه تا آغاز دوره انحلال معتزله در شیعه***، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.

ح

حجاریان، سعید، «برنامه توسعه و الگوی اتحاد سه‌گانه»، ***اطلاعات سیاسی و اقتصادی***، شماره‌های۱۰۴-۱۰۳، تهران، اردیبهشت ۱۳۷۴.
حسن، س.س.، «معماری اسلامی در قرن بعد»، ***تاریخ فلسفه در اسلام***، جلد سوم، تهران، ۱۳۶۷.
حلبی، علی‌اصغر، ***تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی***، تهران، بهبهانی، ۱۳۷۲.

خ

خاتمی، محمد، **بیم موج**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.

خانلری، پرویز ناتل، ***تاریخ زبان فارسی***، ج ۱، باب دوم، تهران، نشر نو، ۱۳۶۶.

خسروی، خسرو، ***جامعهٔ دهقانی در ایران***، تهران، پیام، ۱۳۵۷.

خسروی، خسرو، ***جامعهٔ روستایی ایران***، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۲۵۳۵.

خسروی، خسرو، ***نظام‌های بهره‌برداری از زمین در ایران*** (از ساسانیان تا سلجوقیان)، تهران، پیام، ۱۳۵۲.

خنجی، محمدعلی، ***رساله‌ای در بررسی تاریخ ماد و منشأ نظریهٔ دیاکونوف همراه با چند مقاله و یادداشت دیگر***، تهران، کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۵۸.

خنجی، محمدعلی، «سلسله مقالات، دربارهٔ شیوه تولید آسیایی»، ***اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی***،سال نهم و دهم، ۷۵-۱۳۷۴.

خواجه نظام‌الملک، ***سیرالملوک سیاست‌نامه***، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳.

د

دادجو، کیوان، و همکاران، ***سوسیالیسم علمی و مبارزهٔ طبقاتی*** (شمارهٔ اول)، تهران، فروردین ۱۳۵۸.

دریائی، تورج، «نگاهی به بدعتگرایی در دوره ساسانی»، ***ایران‌نامه***، سال هفدهم، شمارهٔ ۲، بهار ۱۳۷۸.

دفتری، فرهاد، ***تاریخ و عقاید اسماعیلیه***، دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۰.

دنسکوی، گ. م. وا. و. آگیبالووا، ***تاریخ سده‌های میانه***، ترجمهٔ رحیم رئیس‌نیا، پیام، ۲۵۳۵.

دوستدار، آرامش، «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، ***چشم‌انداز***، شمارهٔ ۱۶، بهار ۱۳۷۵.

دوستدار، آرامش، ***درخشش‌های تیره***، چاپ دوم، پاریس، خاوران، زمستان ۱۹۹۹/۱۳۷۷.

دوستدار، آرامش، «نخستین پرسنده در فرهنگ دینی ما ـ عبدالله روزبه»، ***چشم‌انداز***، شمارهٔ ۲۰، بهار ۱۳۷۸.

دورانت، ویل، ***تاریخ فلسفه***، جلد اول، ترجمهٔ دکتر عباس زریاب‌خویی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی،چاپ ششم، ۱۳۵۱.

دولت‌آبادی، یحیی، ***حیات یحیی***، ۴ ج، تهران، ۱۳۳۶.

دهقانی، جلیل، «رفتار، عمل اصلی توسعه»، ***مجله علوم اجتماعی***، ج ۲، ش ۳، زمستان ۱۳۷۶.

دیاکوف، و.، و همکاران، ***تاریخ جهان باستان***، جلد سوم، «روم»، ترجمهٔ صادق انصاری، علی‌الله همدانی، محمدباقر، نشر اندیشه، ۱۳۵۳.

دورانت، ویل، ***تاریخ فلسفه***، جلد اول، ترجمه دکتر عباس زریاب خویی، تهران، کتاب‌های جیبی، چاپ

ششم، ۱۳۵۱.

دون، استفن پ.، ***سقوط و ظهور شیوه تولید آسیایی***، ترجمهٔ عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۶۸.

ذ

ذبیح‌الله، صفا، ***تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم***، ج ۱، تهران، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۲۵۳۶.

ذبیح‌الله، صفا، ***حماسه‌سرایی در ایران***، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۶۹.

ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، ***ابوحیان توحیدی***، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.

ر

رحمانیان، داریوش، «شریعتی و علّت‌شناسی انحطاط مدنیّت اسلامی ـ ایرانی»، ***فرهنگ توسعه***، سال ۸، شمارهٔ ۴۳-۴۲، ۱۳۷۹.

رضاقلی، علی، ***جامعه‌شناسی نُخبه‌کشی***، تهران، نشر نی، چاپ هشتم، ۱۳۷۷.

رضائی، عبدالعظیم، ***گنجینهٔ تاریخ ایران***، ج ۵، «هخامنشیان»، و ج ۱۰، «ایران و اسلام»، اطلس، ۱۳۷۸.

ریشه‌های تاریخی و روند جنبش تنباکو: (مجموعه تحقیقات تاریخی در عصر اخیر)، نویسنده ناشناخته،ش ۱، تهران، بدون تاریخ.

روحانی، محمدحسین، «مقدمه‌ای بر علم کلام اسلامی»، ***کتاب الفبا*** (دورهٔ اول)، جلد ششم، تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۶.

ز

زرین‌کوب، عبدالحسین، ***تاریخ ایران بعد از اسلام***، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.

زرین‌کوب، عبدالحسین، ***تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه***، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.

زرین‌کوب، عبدالحسین، ***دو قرن سکوت: سرگذشت حوادث و اوضاع تاریخی ایران در دو قرن اول اسلام از حمله عرب تا ظهور دولت طاهریان***، تهران، ۱۳۳۰.

زیباکلام، صادق، ***ما چگونه، ما شدیم: ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی درایران***، چاپ چهارم، تهران، روزنه، ۱۳۷۷.

س

سبحانی، جعفر، ***فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام***، (حوزهٔ نمایندگی ولی فقیه در امور حج و زیارت)، تهران،

سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۴.
سجستانی، ابویعقوب، ***کشف‌المحجوب***، با مقدمه به زبان فرانسه به قلم هنری کربن، تهران، کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۶۷.
سهروردی، شهاب‌الدین، ***حکمة‌الاشراق***، ترجمهٔ جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه، بدون تاریخ.

ش

شارپ، ر. نارمن، ***فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی***، انتشارات دانشگاه پهلوی شیراز، بند ۷ تا ۱۴ از کتیبهٔ داریوش در شوش.
شفا، شجاع‌الدین، ***تولدّی دیگر، ایران کهن، در هزاره‌ای نو***، چاپ سوم، فرزاد، ۱۹۹۹.
شهرزادی، موبد رستم، ***جهان‌بینی زرتشتی***، تهران، سازمان انتشارات فَروَهر، ۱۳۶۷.

ص

صادق، نوید، «در جستجوی تجدّد فرهنگی»، ***نظم نوین***، نیویورک، ش ۸، ۱۹۸۷.
صدیقی، غلامحسین، ***جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری***، تهران، پاژنگ، ۱۳۷۲.
صفا، ذبیح‌الله، ***تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی***، چاپ چهارم، امیرکبیر، ۲۵۳۶.
صفا، ذبیح‌الله، ***حماسه‌سرایی در ایران***، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۶۹.
صفی‌نژاد، جواد، ***تُنه: نظام‌های تولید زراعی جمعی قبل و بعد از اصلاحات ارضی***، تهران، توس، چاپ سوم، ۲۵۳۵.

ض

ضیائی، حسین، «سهروردی و سیاست: بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق»، ***ایران‌نامه***، سال نهم، شمارهٔ ۳، ۱۳۷۰.

ط

طباطبایی، سیدجواد، ***درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران***، تهران، کویر، ۱۳۷۵.
طباطبایی، سیدجواد، ***زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران***، تهران، کویر، ۱۳۷۳.

طباطبایی اردکانی، محمود، ***تاریخ تحلیلی اسلام***، اساطیر، چاپ سوم، ۱۳۷۴.
طبری، احسان، ***برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران***، از نشریات حزب توده ایران، ۱۳۵۸.
طبری، احسان، ***فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران***، حزب تودهٔ ایران، ۱۳۵۴.
طبری، محمدجریر، ***تاریخ طبری***، ج ۲، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲.

ع

علمداری، کاظم، «جهانگیر کردانی: توسعه در جامعهٔ جهانی از دیدگاه پساتوسعه‌گرایی»، ***فرهنگ توسعه***، ش ۳۷ و ۳۸، اسفند ۱۳۷۷.
علمداری، کاظم، «تعدیل اقتصادی، و مسئله توسعه»، ***ایران فردا***، ش ۲۶، ۱۳۷۴.
علمداری، کاظم، «گذار از پوپولیسم به کلاینتالیسم در ایران: حامی‌پروری، مشخصه قدرت سیاسی»، ***ایران فردا***، سال هفتم، شمارهٔ ۴۴، تیرماه ۱۳۷۷.
عنایت، حمید، ***اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر***، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۷۲.

غ

غافری، محمد، «کتاب‌سوزی اعراب، حقیقت است یا افسانه؟»، ***ره‌آورد***، ش ۵۳، ۱۳۷۹.
غزالی، ابوحامد، ***تهافت‌الفلاسفه***، ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی، تهران، زوار، ۱۳۶۳.
غزالی، ابوحامد، ***نصیحت‌الملوک***، تصحیح جلال‌الدین، همایی، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷.

ف

فشاهی، محمدرضا، ***ارسطوی بغداد، از عقل یونانی به وحی قرآنی***، سوئد، یاران، ۱۹۹۸.
فشاهی، محمدرضا، ***گزارشی کوتاه از تحولات فکری و اجتماعی در جامعه فئودالی ایران***، گوتنبرگ، ۱۳۵۴.
فشاهی، محمد رضا، ***مقدمه‌ای بر سیر تفکر در قرون وسطی***، چاپ دوم، گوتنبرگ، ۱۳۵۴.
فقیهی، محمدمهدی، «از اینجا و آنجا»، ***فصلنامهٔ نقد و نظر***، سال اول، شمارهٔ دوم، تهران، بهار ۱۳۷۷.
فؤادالاهوانی، احمد، «الکندی»، ترجمهٔ رضاناظمی، ***تاریخ فلسفه در اسلام***، جلد اول، به کوشش میان‌محمد شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
فیرحی، داود، ***قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام***، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.

ق

قدیر، «تأثیر تفکر اسلامی در شرق»، ***تاریخ فلسفه در اسلام***، ج ۳، به کوشش میان‌محمد شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.

قرآن کریم، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، تهران، نیلوفر و جامی، ۱۳۷۶.

ک

کاتوزیان، محمدعلی (همایون)، ***اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی***، ترجمهٔ محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۷۲.

کاتوزیان، محمدعلی همایون، «یکی بود یکی نبود»، ***فصلنامه مهرگان***، سال هشتم، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۷۸.

کاژدان، برگر، آ. و همکاران، ***تاریخ جهان باستان***، ترجمهٔ صادق انصاری و دیگران، جلد اول، چاپ چهارم، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۵۳.

کاسمینسکی، ***تاریخ قرن وسطی***، ترجمهٔ صادق انصاری، محمدباقر مؤمنی، تهران، نشر اندیشه، چاپ چهارم، ۱۳۵۳.

کاشانی ثابت، فیروزه، «جغرافیای وطن»، ***گفتگو***، شمارهٔ ۲۱، تهران، پائیز ۱۳۷۷.

کِرسول، کی. ای. سی.، «سه قرن نخست معماری اسلامی»، ***تاریخ فلسفه در اسلام***، جلد سوم، تهران، ۱۳۶۷.

کرمانی، ناظم‌الاسلام، ***تاریخ بیداری ایرانیان***، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، ۲ ج، تهران، آگاه، ۱۳۶۲.

کریستن سن، آرتور، ***ایران در زمان ساسانیان***، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب، چاپ هشتم، ۱۳۷۵.

کریستن‌سن، آرتور، ***سلطنت قباد و ظهور مزدک***، ترجمهٔ احمد بیرشک، کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۷۴.

کسروی، احمد، ***پندارها***، به کوشش عزیز علیزاده، تهران، توس، ۱۳۷۸.

کسروی، احمد، ***چند مقاله***، آلمان، ۱۳۷۴.

کسروی، احمد، ***شیعه‌گری، صوفی‌گری و بهائی‌گری***، توکا، ۱۹۹۲.

کسروی، احمد، ***در پیرامون تاریخ***، به کوشش عزیز علیزاده، تهران، فردوس، ۱۳۷۷.

کسروی، احمد، «شیخ صفی و تبارش»، ***ایران‌نامه***، سال سیزدهم، شمارهٔ ۳، ۱۳۷۴.

کسروی، احمد، «ناسیونالیست مدافع یکپارچگی ایران»، برگردان عسگر آذری، ***کنکاش***، دفتر ۲ و ۳، صص ۲۱۷-۱۷۷، ۱۳۶۷.

کوربن، هانری، ***تاریخ فلسفه اسلامی***، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۷۷.

گ

گذشته، چراغ راه آینده است، (مؤلف ناشناخته)، نشر از جامی (جبههٔ آزادی‌بخش مردم ایران)، فروردین ۱۳۵۵.

ل

لاهیجی، شهلا و مهرانگیز کار، ***شناخت هویت زن ایرانی در گسترهٔ پیش‌تاریخ و تاریخ***، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۱.

لمبتون، ا.ک.س.، ***زارع و مالک***، ترجمهٔ منوچهر امیری، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

لنین، ولادیمیرایلیچ، ***امپریالیسم به مثابه بالاترین مرحله سرمایه‌داری***، پکن، نشر زبان‌های خارجی، ۱۳۷۱.

م

مارکس، کارل و فردریک انگلس، ***ایدئولوژی آلمانی***، ترجمهٔ هیئت تحریریهٔ نشریهٔ کارگر، آلمان، ۱۹۷۶.

مارکس و انگلس، ***مانیفست حزب کمونیست***، متن فارسی، چاپ پکن، ۱۳۷۵.

مارکس، کارل، ***مکاتبات مارکس و انگلس درباب ماتریالیسم تاریخی***، سازمان وحدت کمونیستی، ۱۳۵۸.

مارکس، کارل، ***سرمایه (کاپیتال)***، جلد ۱، ترجمهٔ ایرج اسکندری، از نشریات حزب تودهٔ ایران، ۱۳۵۲.

متروپولسکی، د. ک.، و همکاران، ***زمینه تکامل اجتماعی***، ترجمهٔ پرویز بابایی، بدون ناشر، ۱۳۳۶.

مجتهد شبستری، محمد، «قرائت رسمی از دین»، ***راه نو***، سال اول، شمارهٔ ۱۹، شهریور ۱۳۷۷.

مجتهد شبستری، محمد، ***هرمنوتیک، کتاب و سنت***، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.

محجوب، محمدجعفر، «سرگذشت حماسی ابومسلم، ابومسلم‌نامه»، ***ایران‌نامه***، سال چهارم، شمارهٔ ۲، ۱۳۷۴.

محمودیان، محمدرفیع، «انتقادی سراسری از فرهنگ ایرانی»، بررسی کوتاهی از کتاب درخشش‌های تیره، نوشتهٔ آرامش دوستدار، ***کنکاش در گستره تاریخ و سیاست***، دفتر ۱۵، بهار ۱۳۷۳.

مسکوب، شاهرخ، ***هویت ایرانی و زبان فارسی***، تهران، باغ آینه، ۱۳۷۳.

مطهری، مرتضی، ***اصول فلسفه و روش رئالیسم***، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.

ملک‌زاده، مهدی، ***تاریخ مشروطه ایران***، ج ۳، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۲۹.

موقن، یدالله، «تاریخچهٔ استبداد شرقی»، ***نگاه نو***، شمارهٔ ۲۳، آذر بهمن ۱۳۷۳.

مؤمنی، باقر، ***ایران در آستانهٔ انقلاب مشروطیت***، تهران، شبگیر، ۱۳۵۲.

مؤمنی، باقر، ***ایران سیاسی و اقتصادی در آثار منتشرنشدهٔ دوران قاجار***، تهران، ۲۵۳۶.

مهدوی، عبدالرضا هوشنگ، *تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی*. تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.

مهر، فرهنگ، ***دیدی نو از دینی کهن، فلسفه زرتشت***، چاپ جامی، ۱۳۷۲.

مهراز، رحمت، «هلنیسم در شرق و غرب»، ***پیام آشنا***، لوس‌آنجلس، سال دهم، شمارهٔ ۱۱۵، شهریور ۱۳۷۷.

میرزایی، غفور، ***فردا در اسارت دیروز***، آمریکا، مزدا، ۱۳۷۶.

میرفطروس، علی، ***حلّاج***، انتشارات کار، چاپ پنجم، ۱۳۵۷.

میرفطروس، علی، ***دیدگاه‌ها، گفت و گو با میرفطروس دربارهٔ تاریخ و تاریخ اجتماعی ایران، بنیادگرایی‌اسلامی، انقلاب اسلامی ایران، ادبیات و شعر امروز، حلّاج و...***، به همت بهروز رفیعی، چاپ دوم، آلمان، نیما، ۱۹۹۷.

میرفطروس، علی، ***ملاحظاتی در تاریخ ایران، اسلام و اسلام راستین***، فرهنگ (کانادا فرانسه)، چاپ اول، آلمان، ۱۹۸۸.

میلانی، عباس، ***تجدد و تجددستیزی در ایران***، تهران، آتیه، ۱۳۷۸.

ن

نصر، سیدحسین، «فخرالدّین رازی»، ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی، ***تاریخ فلسفه در اسلام***، جلد دوم، به کوشش میان محمد شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.

نفیسی، سعید، ***سرچشمه تصوف در ایران***، تهران، فروغی، چاپ هشتم، ۱۳۷۱.

ه

هوار، کلمان، ***ایران و تمدن ایرانی***، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.

ی

یارشاطر، احسان، «مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام»، ***ایران‌نامه***، سال ۱۷، شمارهٔ ۲، ۱۳۷۸.

یوسف‌جمالی، محمدکریم، ***تشکیل دولت صفوی و تعمیم مذهب تشیع دوازده امامی به‌عنوان تنها مذهب رسمی***، اصفهان، امیرکبیر، ۱۳۷۲.

یوسفی اشکوری، حسن، ***نوگرایی دینی***، قصیده، ۱۳۷۷.

Bibliography

Abrahamian, Ervand. **Iran Between Two Revolutions**, Princeton: Princeton University Press, 1982.

Abrams, Philip. **Historical Sociology**, Ithaca: Cornell University Press, 1982. Cited in Piotr Sztompka, The sociology of Social Change, Oxford: Blackwell, 1993,p. 208.

Agricola, Georgius. **De Re Metallica,** trans. and annotated by Herbert Clark Hoover and Lou Henry Hoover, New York: Dover Publications, 1950.

Alamdari, Kazem. **The Socioeconomic Effects of the Land Reform Program in Iran (1961-1981)**, Ph.D. Dissertation, University of Illinois, Champaign-Urbana, 1982.

Alavi, Hamza and Shamin (ed). **Introduction to The Sociology of "Developing Societies"**, New York: Monthly Review Press, 1982.

Algar, Hamid, **Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of Ulama in the Qajar Period**, Berkeley: University of California Press 1964.

Amin, Samir. **Capitalism in the Age of Globalization: The Management of Contemporary Society**, London: Zed Books, 1997/1998.

Arkon, Mohammad. **The Concept of Authority in Islamic Thought,** Klaus Ferdinald and Meh Mozaffari (eds), Islam: State and Society, Curzon press, London: 1988.

Ashley, David and David M. Orenstein, **The Sociological Theory: Classical Statements**, Allyn and Bacon, 1995, p. 266.

Ayubi, Nazih. **Political Islam: Religion and Politics in the Arab World**, Rout ledge, London and New York, 1991.